

المجلس الأعلى للثقافة
لجنة الفلسفة والادب

يوسف كرم

مفكر عربي ومؤرخ للفلسفة
(بحوث عنه ودراسات مهداة إليه)

تصوير وإشراف :
و. عاظم العبداني

إهداء

إلى من عاش في صمت و ات في صمت .

إلى من زهد في بريق الشهرة و ارتضى لنفسه عزلة الفكر و صومعة
الفلسفة إلى المثل الأعلى خلقاً و علماً ، و الباحث عن المعنى الأبدى للوجود وراء
صيرورة التغير و الفناء .

إلى من كان أستاذاً بكل ما تعنيه كلمة «الأستاذ» و رائداً رهماً شامخاً
إلى النور الحكيم وسط الظلام والضياء ، و العملاق بين الأشباه و الأقزام
إلى روح مفكرنا العربي و مؤرخ الفلسفة ، يوسف كرم .
نُهدي على استحياء هذا العمل المتواضع تخليداً لذكراه و بحثاً لفكره .

عاطف العراقي

شكر وتقدير

نتوجه بالشكر إلى الجزيل إلى كل المشاركين في هذا الكتاب ، على الجهود الكبيرة التي قاموا بها . ونخص بالشكر الذي لا حد له ، زكي نجيب محمود ، صاحب فكرة إصدار هذا العمل ، والأب جورج قنواي ، ومراد وهبة ، فقد تفضلا بإمدادى بالكثير من المعلومات والعديد من الخطابات والوثائق الخاصة بيوسف كرم ، وكان الحوار بيننا مستمراً طوال فترة إشرافى على هذا الكتاب التذكارى .

عاطف العراقي

تصدير (١)

يحتل الأستاذ يوسف كرم في تاريخ الفكر الفلسفي المصري المعاصر مكانة كبيرة . لقد ترك لنا العديد من الكتب القيمة والمقالات والدراسات الهامة والتي لا يمكن أن يستغنى عنها المدارس للفكر الفلسفي طوال عصوره من قريب أو من بعيد . ويكنى يوسف كرم فخراً أنه قام بمفرده بتأليف موسوعته الضخمة التي تعرض لآراء الفلاسفة طوال عصور الفلسفة . ونقصد بتلك الموسوعة ، ثلاثيته المعروفة : تاريخ الفلسفة اليونانية ، وتاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، وتاريخ الفلسفة الحديثة .

بل لقد حاول يوسف كرم أن يبين لنا حقيقة رأيه واتجاهه الفلسفي ، وموقفه النقدي والإيجابي إزاء التيارات الفلسفية والاتجاهات الفكرية . وكل هذا نجده واضحاً غاية الوضوح في كتابيه « العقل والوجود » و « الطبيعة وما بعد الطبيعة » بالإضافة إلى العديد من المقالات والدراسات التي تركها لنا وسواء كانت باللغة العربية أو كانت باللغة الفرنسية .

يعد يوسف كرم إذن ، عالماً وعلمياً بارزاً من أعلام فكرنا الفلسفي المعاصر . إنه قمة من القمم الفلسفية الكبرى التي نعتز بها ونفخر بمكانتها في كل زمان وكل مكان .

وإذا كانت لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة قد وضعت في الاعتبار لإصدار مجموعة من الكتب التذكارية التي تتناول العديد من الدراسات عن أعلام بارزين سواء كانوا من القدامى أمثال الصوفي الشهير محيي الدين بن عربي صاحب القول بوحدة الوجود ، والسهروردي ، أو كانوا من المعاصرين أمثال الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، وأحمد لطفي السيد ، فإنها قد وجدت من واجبها إصدار كتاب عن يوسف كرم وقد عهدت إلى الإشراف على هذا الكتاب .

لقد كان صاحب الفضل في توجيه اللجنة إلى إصدار كتاب عن يوسف كرم ، الأستاذ الكبير والمفكر الشامخ العملاق ، الدكتور زكي نجيب محمود ، مقرر لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة وقد تفضل بشكوراً بتشجيع هذا العمل وتذليل كل العقبات والمصاعب ، إيماناً من جانبه بأهمية موقع يوسف كرم على خريطة فكرنا الفلسفي المعاصر ، وبصماته البارزة الواضحة على مجال الفلسفة في عصر المعاصرة.

وقد رأت اللجنة أن يتضمن الكتاب ، الدراسات التي تتعلق بيوسف كرم وفكره الفلسفي ، ومجموعة من الدراسات المهداة إليه والتي تدرس وتحلل موضوعات فلسفية وفكرية شتى وليس من الضروري أن تكون متصلة اتصالاً مباشراً بيوسف كرم . هذا بالإضافة إلى ترجمة العديد من محاضرات يوسف كرم والتي ألقاها باللغة الفرنسية في الحلقة التوماوية والمنشورة في دراسات الحلقة التوماوية في دير الآباء الدومينيكان بالقاهرة ، وأيضاً مجموعة من مقالاته المنشورة في العديد من الدوريات ، وبعضها يتضمن عرضاً نقدياً لمجموعة من الكتب الفلسفية التي صدرت بمصر .

وأود قبل الحديث عن أهم المجالات التي تدخل في إطار هذا الكتاب التذكاري ، أن أشير إشارة موجزة إلى الحياة الفكرية لأستاذنا الكبير يوسف كرم وأهم مؤلفاته مستعيناً في ذلك بالعديد من الأوراق والدراسات التي تفضل أستاذي الأب الدكتور جورج قنواتي بإطلاعها عليهما في دير الآباء الدومينيكان بالقاهرة وأيضاً الكثير من المعلومات عنه من خلال لقاءى بالأستاذ الدكتور مراد وهبة والأب الدكتور جورج قنواتي وغيرهما من الكتاب والمفكرين .

|| | لقد كان اليوم الثامن من شهر سبتمبر عام ١٨٨٦ هو يوم مولد يوسف كرم^١ بطنطا محافظة الغربية حيث تلقى فيها دراسته في المدرسة الابتدائية والمدرسة الثانوية (مدرسة سان جورج ومدرسة القديس لويس) كما سافر إلى فرنسا

حيث التحق بالجامعة الكاثوليكية ، وحصل على دبلوم الدراسات العليا من جامعة السوربون كما، اشتغل بالتدريس فترة من الزمان بإحدى المدارس الثانوية الفرنسية

وقد قام يوسف كرم بتدريس الفلسفة في جامعتي القاهرة والإسكندرية. وتوفي رائدنا الكبير في الثامن والعشرين من شهر مايو عام ١٩٥٩ .

لقد كانت حياة يوسف كرم تمثل خير تمثيل لحياة العازف عن الدنيا ومشاغها الحسية الزائلة . لقد ارتضى لنفسه حياة الفكر ، وظل طوال حياته بعيداً عن أضواء الشهرة وبريق السلطان وأجهد نفسه لإجهاداً شديداً في حياة الدرس والتحصيل والتأليف . وكتاباته تعد غاية في الدقة والتركيز الشديد . وقد أثمرت تلك الحياة التي لا تخلو من قسوة وصرامة ، عن العديد من الأعمال الفكرية الرائعة . وبالإضافة إلى ما ذكرناه في كتب للأستاذ يوسف كرم نود أن نشير إلى أنه ترك لنا العديد من الثمار الفكرية الرائعة ومن بينها المعجم الفلسفي ، ودروس في تاريخ الفلسفة وهو الكتاب الذي اشترك فيه مع الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور . وأيضاً العديد من الترجمات لكتب فرنسية ككتاب ثلاثة دروس في ديكرات . وهي محاضرات الكسندر كواريه ، ونفسية الأحكام التقييمية وهي محاضرات للعلامة أندريه لالاند . وهذا كله بالإضافة إلى العديد من البحوث والمحاضرات باللغة الفرنسية وقد نشرت أغلب هذه البحوث والمحاضرات في المجلة التوماوية كما سبق أن أشرنا منذ قليل . ومن بين موضوعات هذه البحوث والمحاضرات بالفرنسية ، « حملة الغزالي على الفلاسفة » ، « ومفهوم الفلسفة المسيحية » و « فكرة الفلسفة عند القديس توما الأكويني » ، و « المدينة الفاضلة عند الفارابي » . « والقلق الإنساني في الفكر اليوناني » و « آراء إخوان الصفا الفلسفية » ، و « الأفلاطونية المسيحية » ، « ومشكلة الشر » و « المذهب التوماوي » و « مذهب ديكرات » . ثمار فكرية رائعة تركها لنا يوسف كرم والذي يعد أستاذاً بكل ما تحمله كلمة الأستاذ من معاني ومدلولات . وكم أثرت هذه الدراسات تأثيراً بالغاً في

المجال الفلسفى والحقل الفكرى . وكل كتاب تركه لنا هذا الأستاذ والمعلم إنما يعد ثمرة لفكره العميق ودقته الفلسفية والتزامه بخصائص الفكر الفلسفى لا الفكر الخطابى الإنشائى ، ولكن أكثرهم لا يعلمون .

غير مجد فى ملتى واعتقادى التغافل عن الثمار الفكرية الرائعة التى تركها لنا يوسف كرم . لقد عاش للفلسفة وأخلص لها منذ سنوات عمره الأولى ، ومن هنا فإنه يستحق منا - كما قلت - كل احترام وإكبار وتقدير . وإذا لم يكن هذا الأستاذ قد نال حظه من الشهرة والتقدير لأنه عاش صامتاً زاهداً ، بل فقيراً معدماً ، فإنه من الواجب علينا أن نسلط الضوء على حياته وكتبه وإذا لم نفعل ذلك فإننا سنكون فى عداد الحيوانات ولا يصح أن نتسب كأفراد إلى المملكة الإنسانية . لقد دافع يوسف كرم عن العقل دفاعاً مجيداً وإذا كنت أختلف معه فى رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها فإن هذا الاختلاف يعد دليلاً على ثراء فكره وعمق اتجاهه .

قلنا إن يوسف كرم قد درس آراء الفلاسفة الذين وجدوا منذ القرن السادس قبل الميلاد وحتى أيامه التى عاش فيها . ولم يكن موقفه فى آراء هؤلاء الفلاسفة هو موقف المؤيد والمتفرج ، بل كان موقفه هو موقف الناقد . إنه يعرض آراء الفلاسفة عرضاً أميناً ودقيقاً وموضوعياً ثم بعد ذلك نجده يتفق مع هذا الفيلسوف أو ذاك تارة ويختلف معه تارة أخرى . وهذا يدلنا على عقلانيته الدقيقة وحسه النقدي وليرجع القارئ إلى كتبه ومقالاته ودراساته وسيجد مصداق ما نقول به .

من أجل هذا كله كان من الواجب إصدار كتاب تذكارى عن هذا الأستاذ والرائد . ولعل هذا الكتاب يكون بداية لكتب أخرى يقوم بها المدرسون والباحثون والذين يهتمون بالفكر الفلسفى طوال عصوره ، إذ أننى أعترف بأن هذا الكتاب التذكارى لا يتضمن إلا أقل القليل

عن الرجل وفكره وآرائه التي تعد في حقيقتها ثرية غاية الثراء ، عميقة غاية العمق . وإذا كان أستاذنا يوسف كرم قد تأثر تأثراً كبيراً بآراء القديس توما الأكويني والذي يعد من أعظم فلاسفة المسيحية في العصر الوسيط ، وبحيث يمكن اعتبار آراء يوسف كرم تعبيراً عن توماوية جديدة ، إلا أنه لم يقف — كما قلنا — عند آراء فيلسوف معين ، بل إنه كان مضيفاً إلى الآراء التي استفاد منها .

ويتضمن الكتاب الذي نقدمه اليوم للقارئ مجموعة من الأقسام والمباحث :

يجد القارئ في قسم من الأقسام مجموعة من المقالات والدراسات عن يوسف كرم وفكره وبعض كتبه . فكتب الأستاذ الكبير الدكتور إبراهيم مذكور عن يوسف كرم مؤرخ الفلسفة ، والأب الدكتور جورج شحاتة قنواي عن « يوسف كرم من خلال رسائله » ، والأستاذ الدكتور مراد وهبة عن « يوسف كرم ، الفيلسوف العقلي المعتدل » والأستاذ سعيد زايد عن يوسف كرم وكتابه العقل والوجود ، والدكتورة نبيلة زكري زكي عن كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة . وهذه المقالات أو الدراسات تلقى الكثير من الضوء على يوسف كرم ، شخصيته وفكره ومنهجه وطبيعة آرائه .

ويجد القارئ في قسم آخر من أقسام الكتاب مجموعة في الدراسات التحليلية في موضوعات فلسفية شتى ، وأكثرها ليس بعيد الصلة عن اهتمامات يوسف كرم . وقد حرصنا على أن يتضمن الكتاب التذكاري هذا النوع من الدراسات وذلك حتى نجمع في الكتاب بين الدراسات التي تتعلق بيوسف كرم مباشرة ، والدراسات التي تعد من نوع الدراسات المهداة .

فكتب الأستاذ الكبير الدكتور توفيق الطويل عن « دور الدين والأخلاق في بناء الثقافة في مصر المعاصرة ». وحلل الأستاذ الدكتور يحيى هويدى موضوع « وحدة المعرفة - الفلسفة والعلم والدين ». ودرس الأستاذ الدكتور محمود زيدان « مذاهب الشك ومواجهتها ». واختار الأستاذ الدكتور أحمد محمود صبحى موضوعاً لبحثه هو « بين ديمقراطية أثينا ودكتاتورية إسبرطة ». وكتب الأستاذ الدكتور عزت قرنى فى موضوع « حول بعض جوانب الغموض فى محاوره ثياتيتوس لأفلاطون بين الفكر والمعرفة ». ودرس الأستاذ الدكتور محمود حمدى زقزوق « مفهوم المسئولية فى الحضارة الحديثة » وقدم لنا الأستاذ الدكتور عبد القادر محمود دراسة عن علم من أعلام صوفية القرن السابع الهجرى وهو « المكزون السنجارى » واختارت الزميلة الدكتورة سهير أبو وافية موضوعاً لبحثها هو « الشك واليقين فى فلسفة اليونان والمسلمين ». أما الزميلة الدكتورة زينب محمود الخضيرى فكان موضوع بحثها : « الفيلسوف اليهودى سليمان بن جبيرول بين اليهود والمسيحيين ». واختار كاتب هذه السطور موضوعاً لبحثه هو : « الإنسان عند فلاسفة المغرب العربى » .

وإذا كنت قد أشرت أثناء حديثى عن أعمال يوسف كرم الفكرية ، إلى أهمية محاضراته وبحرته باللغة الفرنسية والمنشورة فى كراسات الحلقة التوماوية بدير الآباء الدرمينيكان بالقاهرة ، ونظراً لأن قراء الفاسفة والمهتمين بها قد لا يعلمون شيئاً عنها رغم أهمية موضوعاتها ، فقد رأينا أن يتضمن الكتاب ترجمة عربية لأكثر هذه المحاضرات والبحوث . وقد قام بترجمة بعضها الأب الدكتور جورج قنواتى ، وقامت بترجمة بعضها الآخر الزميلة الفاضلة السيدة الدكتورة زينب محمود الخضيرى .

أما عن مقالاته بالمجلات والدوريات المصرية كمجلة الكتاب ومجلة الكاتب المصرى فقد اخترنا بعضها ، وسواء كانت تبحث فى موضوعات

فلسفية ، أو كانت تتضمن عرضاً نقدياً من جانبه لكتاب أو أكثر في الكتب التي كانت تصدر بالقاهرة . ويجد القارئ بيانات وافية عن موضوعات هذه المقالات في فهرست الكتاب التذكري .

كما حرصنا على أن يتضمن الكتاب آراء بعض أساتذة الفلسفة في كتاب أو أكثر في كتبه ككتاب تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، وكتاب تاريخ الفلسفة الحديثة .

أما المقالات التي كتبها زملاؤه وأصدقائه بعد وفاته والتي نشرت في مجلة ميديو بالفرنسية ، فقد حرصنا على نشرها . وقد قام العالم الجليل الأب الدكتور جورج قنواي بترجمتها إلى اللغة العربية . وهذه المقالات إن دللتنا على شيء فلأنما تدلنا على المكانة الكبيرة التي يحتلها يوسف كرم في نفوس أصدقائه وزملائه . لقد كتب هذه المقالات الأساتذة الذكائرة : إبراهيم مذكور ، ومحمد يوسف موسى ، وعثمان أمين ونجيب بلدي ، ومراد وهبة ، فكتب الدكتور إبراهيم مذكور عن «الزميل يوسف كرم» ، وكتب الدكتور محمد يوسف موسى : «إلى صديق يوسف كرم» وكتب الدكتور عثمان أمين : « يوسف كرم الفيلسوف » . وكتب الدكتور نجيب بلدي عن «الفلسفة العربية بين التشدد والترحيب» . وكان عنوان مقالة الدكتور مراد وهبة : « توفي يوسف كرم » . كما شارك في هذه المقالات الأب الدكتور جورج قنواي وقام بتقديمها بكلمات مؤثرة يقول فيها : « انتقل إلى رحمة الله في ٢٨ مايو عام ١٩٥٩ في هلدو بمدينة طنطا بعد مرض طويل ، الأستاذ يوسف كرم وقبل ذلك بعشرة أيام كنا كالمعتاد قد ذهبنا لنزوره في منزله الهادئ . ولو أنه كان متعباً ولكن لم يكن بادياً عليه ما ينجم بنهاية سريعة على هذا النحو . فكان يواصل على المهل وبصعوبة مؤلفه الخاص بالأخلاق ، وكان يشرع أن يجمع في كتاب آخر أروع النصوص الخاصة بالتصوف . وفوق كل هذا كان على عادته

مستسلماً في تواضع إلى الإرادة الإلهية ، وقابلاً مسبقاً بدافع من حب عميق ما قدره الله له .

والقارئ للكلمات التي قالها الأصدقاء والزملاء بعد وفاته يشعر بالدور الكبير والحيوي والفعال الذي أداه يوسف كرم في حياتنا الفلسفية والمعاصرة . ومن يحاول أن يتخطى هذا الدور فوقته ضائع عبثاً . وليت شبابنا في هذا الجيل الضائع يفعل مثل ما كان يفعل يوسف كرم . إن نمط الحياة التي عاشها يوسف كرم يقدم لنا أبغ الدروس وأعمقها . إنه يقدم لنا مثلاً يحتذى ، يقدم لنا القدوة بأجل معانيها وأسمى جوانبها . تعطينا حياته لدروساً في التواضع وهدوء النفس وكيفية البحث عن الحقيقة والبهد عن طريق الحياة الزائلة وبحيث يقترب الإنسان ويتمسك بكل ما هو ثابت ، بكل ما هو خالد ، بكل ما هو إنساني في حقيقته وجوهره . إن حياة يوسف كرم الفكرية تقدم لنا نموذج الإنسان كما ينبغي أن يكون الإنسان وليت شبابنا - كما قلت - يأخذون من حياته الفكرية دروساً عديدة ، ما أروعها من دروس ، لأنها تمثل لنا «المثال» و«النموذج» ولا تعبر عن «الأشباه» و«الظلال» .

وأجد واجباً على في ختام تصديري لهذا الكتاب أن أتوجه بخالص الشكر وعميق التقدير إلى كل أساتذتي وزملائي والذين شاركوا مشاركة فعالة في التعاون معي بصورة أو بأخرى من صور التعاون الفكري وما أكثرها .

لقد كان الاتصال بيني وبينهم مستمراً وكم عقدنا الاجتماعات واستمر الحوار بيننا ساعات وساعات ومنذ اللحظات الأولى من تكديني بالإشراف على هذا العمل :

ولإذا كان القدر قد شاء أن أكتب هذا التصدير في اليوم الثاني من شهر سبتمبر من هذا العام ، أي بعد قرن من الزمان على مولد أستاذنا الكبير يوسف كرم ، فإننا نرجو أن يكون هذا العمل فاتحة

لدراسات أخرى حول الرجل وفكره ، وما أكثر المجالات التي بحث فيها
فكرنا يوسف كرم والتي تعد جديرة بإلقاء الأضواء عليها وفهمها حق الفهم
وسهر أغوارها . وقد دخل يوسف كرم عن طريق أعماله الفلسفية الرائعة ،
تاريخ فكرنا الفلسفي المعاصر من أوسع أبوابه ومن واجب محبي الفلسفة :
في كل زمان وكل مكان الاهتمام بدراسة أفكاره وما أعمقها .
والله هو الموفق للسداد .

القاهرة في ٨ سبتمبر عام ١٩٨٦ م .

عاطف العراقي

عضو لجنة الفلسفة والاجتماع

القسم الأول

بحوث عن يوسف كرم وكتبه

يوسف كرم : مؤرخ الفلسفة

بقلم

د . إبراهيم مذكور

رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة

يوسف كرم : مؤرخ الفلسفة

عرفته منذ خمسين عاماً أو يزيد ، واشتركت معه في أسرة الفلسفة بأداب القاهرة ، وما أحب هذه الأسرة إلى نفسي ، وما أعزها لى . فقد قامت على أربعة من المصريين كنت واحداً منهم وعلى رأسهم صديق وزميل جليل هو مصطفى عبد الرازق ومعه يوسف كرم ، وأبو العلا غننى ولا أذكر أن أفراد هذه الأسرة اختلفوا يوماً في رأى أو تباينوا في موقف . آمنوا جميعاً برسالتهم وحاولوا أن يؤدوها أحسن ما يكون الأداء . ومن حسن حظهم أن انضم إليهم بعض الأساتذة الأجانب الذين استحقوا عن جدارة مرتبة القدوة والريادة ، بحثاً ودرساً وصحبة ومعاشرة .

وينصب حديث اليوم على يوسف كرم ، تلك النفس الزكية الهادئة المطمئنة ، التى وقفت نفسها على الدرس والبحث فى البيت والكلية ، فكان الأستاذ المحبوب والمعلم الصادق والباحث الدقيق والعميق . وقف نفسه على التاريخ للفلسفة وبدأ بأصولها اليونانية ، ولم تفتته الفلسفات الشرقية وإن لم يقف عندها طويلا . وكان له بالفلسفة اليونانية ولوع وتعاق شديد ، حرص على أن يدرسها دراسة مباشرة فى ضوء ما ألفه كبار فلاسفة اليونان ، وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو . وقف طويلا عند المحاورات الأفلاطونية وحللها واستخرج منها قضاياها الكبرى ، ووجه تلاميذه نحوها . الذين حاولوا أن يفهموها على طريقة أساتذهم فى ترجمتها العربية إن وجدت أو فى بعض الترجمات الفرنسية والإنجليزية .

وهكذا صنع بالنسبة لأرسطو فعول على الترجمات الفرنسية الحديثة والدقيقة لكتب المعلم الأول ، وصدر عنها فى أحكامه وآرائه ، ولم يفته أن يلتقى نظرة على بعض ما وصلنا من ترجمات عربية قديمة . وكما كان يود أن يجيد اليونانية لإجاداته الفرنسية ، ولكن تمكنه من العربية والفرنسية معاً ، أعانه على أن يعبر عن آراء كبار فلاسفة اليونان تعبيراً دقيقاً وصادقاً .

وقضى في هذا الدرس الطويل النفس الواضح الغاية عدة سنين .
ثم رأى بعد هذا أن يخرج كتاب « تاريخ الفلسفة اليونانية » وهو دون
نزاع حجة في بابه ، وفي مقدمة ما أخرج بالعربية في هذا الميدان وجددير
بأن يقارن بنظائره في المؤلفات الإنجليزية أو الفرنسية المعاصرة . وفيه بخاصة
فصلان عقد أحدهما لأفلاطون وعقد الآخر لأرسطو ، ونعتقد أن طلاب
الفكر الأفلاطوني والأرسطي يحرصون على أن ينهلوا من هذين الفصلين
وأن يرجعوا إليهما . ولم تستوقفه المدارس اليونانية الأخرى بقدر ما استوقفته
المدرسة الأفلاطونية والمدرسة المشائية وهما دون نزاع عماد الفكر الفلسفي
اليوناني . ونحرص على أن نقرر أن هذا الكتاب ثمرة جهد متصل وعمل
دائب وتحرير وتمحيص طويل .

ولم يقف يوسف كرم عند الدرس المستوعب الطويل ، بل اشترك معي
في عمل آخر هو ما سميناه : « تمهيد في تاريخ الفلسفة » . وقد وضع هذا
التمهيد في آخريات الثلاثينات تنفيذاً لبرنامج إصلاح التعليم الثانوي الذي
وضعه نجيب الهلالي وأراد به أن تضم الفلسفة إلى مواد الدراسة في المرحلة
الثانوية وهذا تجديد سبق لآداب القاهرة أن دعت إليه ولم تتردد في
أن تسهم فيه بإخراج الكتب اللازمة له في التاريخ والمنطق وعلم النفس .
بل ذهب قسم الفلسفة في كلية الآداب إلى أبعد من هذا ، فأوفد اثنين
من خريجه للاضطلاع بتدريس المواد الجديدة في مدارسنا الثانوية ، وهما
المرحوم أحمد فؤاد الأهواني والدكتور محمد توفيق الطويل .

واختص يوسف كرم في كتاب التمهيد هذا بالفلسفة القديمة وفلسفة
القرون الوسطى ، ووكل إلى أمر الفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة .
وأنا في غنى عن أن أشير إلى أن كتابنا هذا كان مجرد تمهيد . وقد أحسن
فيه يوسف كرم كل الإحسان في هذه الحدود الضيقة . وأسعدنا بعد هذا
أن يتولى أبناؤنا القاثمون على أمر الفلسفة في التعليم الثانوي أن يخرجوا هم
بلورهم مؤلفات متلاحقة .

وقعد المرض والشيخوخة بيوسف كرم فألزمه بيته الذى اتخذ منه صومعة للبحث والتأليف فاستكمل حلقات تاريخ الفلسفة المتوالية . وبدأ بتأريخ الفلسفة فى القرون الوسطى وأخرج كتابه « تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط » ، الذى جاء مرجعاً نافعاً فى بابه ، ثم أضاف إليه « تاريخ الفلسفة الحديثة » . وقد لا يسمو هذان الكتابان إلى مستوى « تاريخ الفلسفة اليونانية » ، ولكنهما دون نزاع يستكملان عقداً حرص مؤلفنا أن يتمه .

وقبل أن أنتم حديثى أرى من واجبى أن أشير إلى أن يوسف كرم لم يكن مؤرخاً فحسب ، بل كان فيلسوفاً قبل أن يضطلع بالتأريخ للفلسفة ، وفى كتبه التاريخية درس عميق وفلسفة دقيقة وقد عالج فى استقلال قضايا فلسفية أخرى وقضايا فلسفية قائمة بذاتها « كالطبيعة وما بعد الطبيعة » « والعقل والوجود » وهذان البحثان يعالجان الأساس الحقيقى للفكر الفلسفى .

يوسف كرم من خلال رسائله

بقلم

الأب الدكتور جورج شحاتة قنواى

مدير معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان بالقاهرة

يوسف كرم من خلال رسائله

لقد عرفت الأستاذ يوسف كرم بطريقة لا تخلو من الغرابة . فعند عودتي من فرنسا حيث كنت ألتخصص في الدراسات الكيماوية في جامعة ليون رغبت في إرضاء ميلى إلى التخصص أيضاً في الفلسفة وبخاصة فلسفة القرون الوسطى ومقارنتها بالفلسفة الإسلامية . فانكببت على كتب ماريان وجيلسون وبدأت اطلع على فلاسفة العرب . والأمر لم يكن سهلاً لجهلى بالمصطلحات الفلسفية وبهذه اللغة الخاصة التي كان يستعملها فطاحل الفكر في القرون الوسطى .

ومن حسن حظى أنه وقع في يدي ذات يوم ، من سنة ١٩٣٠ ، عدد من مجلة السياسية الأسبوعية . فإكانت دهشتي عندما وجدت فيها مقالة مطولة عنوانها « ما وراء الطبيعة » . فقرأتها بلهف ولم يساورنى أى شك أن صاحبها متعمق في الفلسفة الأرسطية والنومارية ومالك تماماً . ثم المصطلحات الفلسفية العربية . ثم فأخذت بترجمتها إلى اللغة الفرنسية . محارلاً بمصدر استطاعت أن أجدها يقابل بالفرنسية المصطلحات الفنية العربية . وكانت هذه المقالة للأستاذ يوسف كرم الذى كان يدرس حينذاك في كلية الآداب في القاهرة . فعثرت على عنوانه وأرسلت له ترجمتى راجياً إياه أن يتكرم بمراجعتها . فأجابنى وشجعنى . فقابلته في القاهرة ومنذ الوهلة الأولى انبهرت بشخصيته وأخلاقه . بدأت صداقتنا من هذا الحين وتوطدت وأصرها على مر السنين حتى وفاته سنة ١٩٥٩ .

وكنيت أرسله بانتظام ولكن في فترات مختلفة حسب الظروف وشملت مراسلتنا أموراً شتى ولكن تركزت بخاصة في المسائل الفلسفية والروحية . ودامت بعد انتمائى إلى رهبنة الدومينيكان سنة ١٩٣٣ في بلجيكا وفرنسا حيث استغرقت دراستى ثمان سنين . وعدت إلى القاهرة سنة ١٩٤٤

وكلفت بإدارة معهدنا للدراسات الشرقية . فكنت أزور الأستاذ يوسف كرم إما في الإسكندرية أو في القاهرة أو في طنطا حيث كان يعيش مع أسرته .

واحتفظت بعناية بالرسائل التي أرسلها لى وعددها مائة وعشرة منها.. المطولة وغيرها لا يتجاوز الأسطر المحدودة .

وعندما تناقشنا في المجلس الأعلى في خصوص تحضير الكتاب التذكارى ليوسف كرم ، وافق أعضاء اللجنة على اقتراحى بأن أستخلص من هذه الرسائل الفقرات التي تتصل بحياة يوسف كرم الفلسفية وتلقى النور على منهجه في البحث وعلى الصعوبات التي واجهها وعلى الروح التي كانت تدفعه إلى المضي في عمله برغم رداءة صحته .

وقد رتبته هذه الرسائل حسب الترتيب الزمني وعلقت على بعضها لكى أوضح محتواها وأشار إلى المناسبة التي كتبت فيها . ونقلتها من الفرنسية وهي لغتها الأصلية . أما رسائله فلم يبق منها أثر إلا فيما ورد في رسائل الفقيد "ن إجابة على أسئلتى .

ورجائى أن يستشف القارئ من خلال هذه المقتطفات روح يوسف كرم الشفافة ، وعزيمته القاهرة ، وعقله الثاقب وإيمانه العميق . لتكون صورة هذا المفكر المثلان حافزاً لشبابنا المثقف لمراصلة مجهودهم الذهني في سبيل البحث عن الحكمة وتطبيقها في مجتمعاتنا الحائر .

أرسلت له الترجمة الفرنسية لمقالته « ما وراء الطبيعة » التي نشرها في
السباسة الأسبوعية راجياً إياه أن يلقى نظرة عليها فأجابني :

(١) القادرة في ١٠/٢/١٩٣٣
سبدي الفاضل ،

لأنه نتيجة لفهم خطأ لم استلم خطابك وأوراقك إلا بعد عودتي إلى القاهرة
وقد بدأت بفرد هذه الأوراق وكم كانت دهشتي كبيرة عندما وجدت
نفسى قارئاً لما كتبتة أنا ولكن باللغة الفرنسية .

إن خطابك الذي يشرح لي دوافعك قد أزال دهشتي واستبدلها بهزة
نفس قوية وعادني إلى أيام كنت بها مثلك تحرقني نار المعرفة وتدفئني إلى
القرع على كل الأبواب .

أرجوك يا سيدى أن تصدقني إن بابي مفتوح لك دائماً على مصراعيه .
إنى شديد التأثير بحرارة ندائك حول ضرورة الأخذ بالنتائج العقلية
الصحيحة التي تعطى للحياة وبقناعتك بأن الآراء الفلسفية ليست ألفاظاً جامدة
إنى أهنتك وأهنيء أصدقاتك قلبياً لمثل هذه الاهتمامات النبيلة من جانبكم .

أنها لا تنسى الشرط الأول للبحث عن الحقيقة ذلك الشرط الذي لا تحيد
عنه النفوس الصادقة والعقول الرشيدة والذي يعتمد عليه كل من ينادى بضرورة
الوصول إلى الهدف وبلوغ الغاية لا الاستسلام للذات مصحوباً بخوف
خفى أو الفزع من إدراك المستور بحجة أن العثور على الضالة مساو للوقوف
والجمود كالأجسام المحنطة وكما لو كانت الحقيقة صورة متحجرة وهي
حياة وروح .

إنى سأقرأ ترجمتك وأعلق عليها بعناية . إنى سعيد بأن يكون لي دور في
إفادتاك .

أبديت له إعجابي بالفيلسوف «جاك مارييتان» وسألته ما رأيه فيه . فقال :

(٢) القاهرة في ١٠/١/١٩٣٤

إني سعيد لتذوقك مارييتان . إني أعرف أن فهمه صعب وطريقه معقد
يجهد نفسه في التعبير بالفرنسية عن آراء عميقة وشاقة كانت ثمرة تفكير أجيال
من الفلاسفة صقلوها وبينوا معانيها وأودعوها في القوالب التي انتهت إليها.
ولكن قراءته ممكنة بشرط التركيز عليها وقراءته أيضاً يبلغ منها غايتها
القارئ الذي أعد نفسه لها إعداداً كافياً .



طلبت منه بعض النصائح لتوحي باللغة العربية أثناء دراساتي في الفلسفة
واللاهوت . فأجابني .

(٣) القاهرة في ٢٢/٣/١٩٣٤

إن دراستك الفلسفية واللاهوتية سوف تمتص وقتك . ولا بد أن تهبط
وقتك بالكامل . ولا تزعم نفسك بالجرائد والمجلات فليس هناك شيء
مخيب للأمل أكثر منها .

ولما كان من الصعب عليك أن تخصص للدراسة العربية أكثر من ساعة
من الوقت فاقضها في قراءة عدد قليل من الكتب أعنى الجزء الذي تحت
يدك زائد ما يأتي من الكتب .

أحياء علوم الدين للغزالي

الملل والنحل للشهرستاني

محصول أقوال الفلاسفة والمتكلمين للرازي

وهذا سيملك بالمعلومات الأساسية عن علم الكلام .

(٤) القاهرة في ٢٠/٤/١٩٣٤

لقد أرسلت في طلب كتاب جواشون « المدخل إلى ابن سينا » وأعدك
أن أبحث عنه في رسالة لاحقة .

أما فيما يتعلق بكتابي وهو الآن في دور الإعداد فإنه كتاب في تاريخ
الفلسفة ولم أنته منه بعد .

وإنى أعانى من الشعور بشوق جامح في تعميق وإتقان عملى وهذا
يجعلنى غير راض أبدا عما أكتب وغير راغب في نشر شىء منه .

ولكن لا داعى لليأس فى يوم قريب سوف تقرأ لى .



سألته عن رأيه في ترجمة الآدسة « جواشون » وهى مستشرقة فرنسية
تخصصت في فلسفة ابن سينا ولها رسالة دكتوراة عنه .

(٥) طنطا في ٢٠/٦/١٩٣٤

إن كتاب جواشون « مدخل إلى ابن سينا » بذل فيه مجهود مشكور . ولكنه
يدل على معرفة ناقصة في اللغة العربية . و ترجمة الألفاظ (التعريفات)
صحيحة بوجه عام ولكن يؤاخذ عليها وجود بعض المتناقضات . وهناك بعض
القراءات الخاطئة إذا سكتنا على التواء الجملة . ولم يسمح لى وقى بمقابلتها
مع الأصل .

لكن الكتاب كما هو عليه لا يخلو من فائدة لك . أما كتاب كارادى فهو
غايته كانت القيمة المعترف له بها فإنه يظل سطحياً . وما يبدىه من إعجاب
في نهاية كتابه « مفكرو الإسلام » لبعض الشيوخ المعاصرين الذين لا يلتفت
أحد إليهم هنا ولا غرابة في ذلك فلنما يدل على نقص ملموس في تمييز الأمور
وعلى التكريم بغير وعى للصفحات المكتوبة .

أن واحداً من هؤلاء الشيوخ الأجلاء وقد كان موضع مدح وإطراء
مؤلفنا القديم قد سود مئات الصفحات ليثبت أن القرآن بل الفاتحة تحتوي
على كافة المعارف الإنسانية قديماً وحديثاً وأيضاً كافة اكتشافات حضارتنا .

إن عبارات الثناء الموجهه من جانب كارادى فو لهسلدا «المفكر»
ترجمت له فقلبت عقله وجعلته يطمح فى الحصول على جائزة نوبل
ويطلب من ثلاثة أو أربعة من أساتذتنا الأوروبيين أن يكتبوا تقريراً بهذا
المعنى تحت رعاية الجامعة المصرية . وهؤلاء الأساتذة وقعوا فى شرك
كارادى فو وصدقوا لبعض الوقت أنهم فى مواجهة فيلسوف عميق وواحد
من المتكلمين .

وعندما أخذ رأيي بددت مزاعمه بغير عناء فتخلصوا من هذا المزعج
المجنون أو هذا المجنون المزعج وذلك بالرد عليه بأن مؤلفاته يجب أولاً أن
ترجم إلى إحدى اللغات الأوربية . ومن يعلم لربما كان كارادى فو هو الذى
يقوم الآن بهذه المهمة أو لعله يقبل فى يوم أن يتولاها .



سألته عما كان يكتب وعن رسالته لنيل الدكتوراه فى السوربون وهل
طبعت . فأجاب :

(٦) القاهرة فى ١١/١٢/١٩٣٧

إني منشغل الآن فى كتابة الجزء الأول من تاريخ الفلسفة الأوربية من
القرن الثانى حتى القرن الخامس عشر . فهل تستطيع أن توافقني ببعض
المراجع عن أثر الفكر العربى على الفلسفة المدرسية فى القرن الثانى والثالث عشر .
أعتقد أن مكتبة السولشوار حافلة بهذه المعلومات . ولكن لا داعى للتعجل .
إني على علم بدراسة الأب دى فو . هل نشر شىء خاص بالقديس توما الأكوينى
بعد ذلك .

أنى لم أكتب رسالة دكتوراه وأنا لست حائزاً على لقب دكتور .
إنى بعد ثلاث سنوات دراسة فى المعهد الكاثوليكي بباريس ذهبت لتدريس
الفلسفة فى مدرسة ثانوية للآباء المربين فى فوليسوف حيث عكفت خلال
سنتين بجد على مزاولة التدريس . وكنت قبل ذلك قد تمكنت تحت وطأة
صعوبات فائقة أن أعد بحثاً مطولاً لنيل شهادة الدراسات العليا من السوربون .
تلك التى أشرت إليها فى هامش محاضراتى عن ديكرت التى ألقىتها فى
النادى التوماوى بالقاهرة .

ومنذ ذلك الوقت أحاول جاهداً أن أكون أعمق فهما للفلسفة دون أن
أستكنى بالمستوى الذى أبلغه .

أما كتابى فإنه بخطوط خطوات وثيدة و الآن يتبين لى كل ما فيه من عيوب .
ينبغى أن أنتظر طويلاً قبل أن أتمكن من إعادة طبعه منقحاً مزيداً ببعض
الإضافات . الطبعة الأولى صدر منها ألفان نسخة .



(٧) القاهرة فى ١٤/١/١٩٣٨

إنى أشكرك على تمنياتك لى وعلى دعواتك وأنت تعرف كم أنا فى حاجة إليها
إنى أعمل وحدى وسط مشاغل لا أحصرها كما تقول أنت .

ولكن شجاعى والصفاء حولى والمهدوء المحيط بى كل هذا ليس
إلا لونا فى اللوحة التى تصور صداقتك لى .

وفى بعض الأوقات عندما أتأمل فى جسامة الأعمال التى أمارى وأواجهها
بضالة إمكانياتى يعتربنى شىء من فقدان التوازن ولكن ترانى أعتمد على
صداقاتك ودعوات الأصدقاء فأسترد قواى الروحية ذاكرأ هذا الذى
لا تفتأ ترده : إنها مسئولية ملقاة على عاتقك وهى نالك دور ربطتك
به السماء .

قد أنجز جزء لا بأس به من العمل وقائمة الكتب التي تفضلت بإعدادها لي يستفاد منها إنه لم يفتني مما هو أساسى شيء يذكر . ولدى جزء من هذه الكتب والباقي محفوظ في مكتبة الجامعة .

والكلام هنا هو عن الفلسفة الأوروبية وأقول الفلسفة الأوروبية حتى تبقى الفلسفة العربية واليهودية خارج إطار عملي لأنها من صنع شرقيين كثيرها بلغات شرقية ولاني أقل اهتماماً بها من غيرى لأنها بعيدة عن الدور الذى أقوم به هذا أولاً وثانياً لأن زميلي الشيخ عبد الرازق يعد عملاً في الفلسفة الإسلامية وثالثاً لأنى أريد أن أتفادى الأدلاء برأى في مثل هذه الدراسة .

أما فيما يتعلق بالكتاب المدرسى الذى طلب منى لإعداده فهو ضوعه هر تاريخ الفلسفة وقد تولى الدكتور مذكور الجزء الأول الخاص بالفلسفة الإسلامية وبقي أمامه إتمام الجزء الخاص بالفلسفة الحديثة الذى لم يتسن له إلى الآن ! جمع عناصره بالكامل أنه منشغل كثيراً بالأمر السياسة والحياة العامة وكنت قد اقترحت أن ينشر الكتاب على جزئين جزء يحمل اسمى وينشر فوراً والجزء الآخر يحمل اسمه وينشر بعد ذلك . ولكن هذا الاقتراح رفض . فأنت ترى كيف الأمور معقدة هنا .

إن دراستي حول ديكرات قد مرت دون أن توقظ أنثباه أحد . هذا ما يبدو على الأقل — هل هى تستحق أن تثار ؟ قل لي رأيك .



(٨) بولكى — الرول في ١٩٣٩/٥/١

أنى في الإسكندرية منذ أكتوبر الماضى وفي مخيلة المسئولين أن فى استطاعى إحياء متحف إسكندرية لذلك وقع على الاختيار لهذه المهمة . لاني هنا كما هو الحال في القاهرة أدرس الفلسفة الحادثة . ولما كانت جامعتنا الناشئة لا تضم إلا السنة الأولى فطلبتى في قسم الفلسفة لا يزيدون عن خمسة :

لأنهم جميعاً يملأهم الحماس في العمل وما أشد تعلقهم بشخصي الضعيف ،
وينظرون بعين الجدل إلى دورهم كمؤسسين للمدرسة الأسكندرية الجديدة ،
ولكن أنت تعلم مدى ضعف التعليم المصري في إعداد الطلبة
للدراستات ومدى ضآلة النتائج ،

لذا فإن جهدي الكبير والمثمر أنفقته في ميدان آخر وهو النادي التوماوي
الذي تجدد نشاطه وصحبت عزيمته ذلك النادي الذي كان معداً للدراستات الشرقية
تتحسس الطريق فوجهته أنا نحو الفلسفة العربية ،

إننا نجتمع كل أسبوع عند الأب جوسين لنقرأ ونشرح ونترجم كتاب
المدينة الفاضلة للفارابي مجموعة من الشباب المثقف تثقيفاً ممتازاً فضلاً عن
الخمسة ، جميعهم يحملون بنشر النص العربي مصححاً ومعلقاً عليه ومصحوباً
بالترجمة الفرنسية . ولكن هذه الترجمة تحتاج لتكون لائقة بالنشر إلى
اطلاع واسع رفيع المستوى حتى أنها ربما لن تظهر إلا على الأقل بعد موافقتي .



طلبت بعض النصائح خاصة برسالة الدكتوراة التي كنت أحضرها
في المعهد اللومينيكاني حيث كنت : وكان موضوعها : مذهب الخلق عند
توما الأكويني .

(٩) بولكلي الرمل في ١٩٣٩/١٢/٢٢

إن موضوع الخلق موضوع شيق لرسالة دكتوراة ، فتسلح بالشجاعة
ولا تكن متهاوداً في تنفيذ حجج أرسطو : هل تنوى أن تجس أرض
الفلسفة العربية : قد يكون هذا مفيداً جداً لك ولكن لربما يكون الطريق طويلاً
وعسى أن نستطيع مستقبلاً معالجة هذا الموضوع .

أما الفارابيون فقد هز شعورهم أنك تذكرهم - لم يعد باقياً للقراءة سوى
ثلاثين صفحة نبحث بعدها عن موضوع آخر : إن الأخ شلالاً يغلي رغبة .

نشر الترجمة مصحوبة بنسخة يكتبها العبد الفقير . ولكنه يعرف أن عملاً آخر يجب أن يسبق هذا وهو تحقيق النص علمياً وهذه مهمة ليست سهلة . أما نشرة ديترنش فهي ليست نهائية . والنص الألماني بعيد عن أن يكون دقيقاً بكامله . وها هو عمل آخر يضاف إلى برنامج أعمالك أما الأعمال الببليوجرافية التي كلمتك عنها فتتلخص بدراستين لجياسون نشرتا في أرشيف : دراسات القرون الوسطى وهما : —

١ — لماذا نقد توما الأكويني القديس أوغسطينوس .

٢ — قضايا دان سكوت وابن سينا .

ولابد أن تكون مجلة العلوم الفلسفية واللاهوتية قد تلخصت هذا كله . وإذا لم أوفق في الحصول على الأرشيف سأطلب منك أن توافني بمخلص لذين الباحثين .



(١٠) طنطا في ١١/١/١٩٤٧

بعد أن أبقى عثمان أمين طرفه مخطوط كتابي مدة أربعة شهور سلمه فجأة إلى مطبعة الحلبي دون أن يحدد شروطاً أو يوقع على عقد ثم بعد ذلك أعاده إلى قائلاً إن الناشر أوقف مؤقتاً أي عمل طباعة على أثر منع الحكومة تصدير الكتب .

انصرف ذهني إلى بولاد ولكن صديقاً لي يعرفه تماماً كتب لي يقول إن بولاد هذا لم يستطيع حتى الآن أكثر من فتح مكتب وإنه لم ينشر بعد شيئاً وإنه لا يرغب في المؤلفات العميقة . فأجبت عليه بأن كتابي من النوع الأخير وبالتالي أرى أن أوفر على بولاد عناء الاهتمام به .

وعليه فإن كتاب الفلسفة الجديدة لا يزال بعيداً عن تناول القراء .

(١١) بولكىلى - الرمل ١٩٤٧/١٢/٣

أن مشكلتى فى الجامعة لم تحل بعد . وقد قيل لى أن التأخير سببه وزارة المالية وإن هناك مجهوداً يبذل ليأخذ الملف سيره القانونى .

ولقد استأنفت التدريس فى همدوء تام ولكن هيئة الأمم المتحدة أخذت تعكر صفو هذا الهدوء .

كم من الوقت سيستمر هذا الاضطراب . يبدو لى قليلا من الوقت أن العرب على جانب كبير من الضعف ولن يقوموا بعمل جاد .



(١٢) بولكىلى - الرمل فى ١٩٤٨/٣/٢٧

لانى حقيقة فى حيرة من أمر اختيار موضوع معين بالذات . فى تصورى أن الناس يكتبون أكثر مما يجب ومعنى هذا أنهم يقولون لنا ما أعيد سالفه مراراً .

ولا تستطيع أن تتصور مدى انزعاجى عندما أقرأ شيئاً ولا أخرج من وراء قراءاتى بفائدة تذكر . وأنا لا أريد أن أفرض على قراء أبرياء أن يتحملوا مالا أثملمه أنا .



طلبت منه مقالة بالفرنسية لتتشر فى مجلة النادى التوماوى فى القاهرة :

(١٣) بولكىلى - الرمل فى ١٩٤٨/٤/١٨

أبى العزيز ،

بعد انصرافك أخذت أفكر فى المقال الذى وعدتك به وترأى لى أن دراسة على المستصفى قد يغلب عليها الطابع الفنى بشكل قوى ولذا انتهيت إلى

نناول موضوع أقرب إلى الأذهان . عدت إلى مقالتي حول كتاب النشار ونقلتها إلى الفرنسية مع شيء من التوسع ومع التأكيد على الخاتمة . أرجو أن تقرأها كما يقرؤها رقيب صارم وتدخل عليها من التعديلات والتصحيحات ما تراه ضرورياً .

وأكون ممنوناً لك إن تفضلت بتصحيح أسماء الأعلام المنقولة وإلا فهناك شخص على المكانة أعرفه سيجدني لست أهلاً بمتابعة الدروس المقررة للسنة الأولى في مدرسة اللغات الشرقية ولن يتردد في إذاعة هذا على كل مستمع متجاوب معه .

إنني بدأت مراجعة معجم لالاند الفلسفي وفي نفس الوقت مراجعة البطاقات التي جمعتها إن عددها لا يحصى وتسبب لي الدوار .

سأواصل عملي إلى أن يتبين لي بصورة جلية إذا كان مشروعى قابلاً للثقة بأدم لا .



(١٤) طنطا في ١٩٤٩/٥/٣٠

لا أعتقد أن حياة القديس أوغسطين تصلح أن تكتب في شكل كتيب
إنني أعد العدة لعمل أوسع وأعمق لكتاب يكون عنوانه التصوف المسيحي
ويتناول في نفس الوقت الجانب التاريخي والجانب العقيدى ليس فيه متسع لكل
شيء حتى تاريخ اليوم ولكن يعرض للتيارات الهامة ويلخص محتوى
المذاهب الكبرى .

إن تحت يدي الكتب الأساسية ومنها ما قيمته مرتفعة ولكن بجانب هذا
أتابع عمل التدريس في جدية وأتطلع إلى إعداد معجم .

إنني غارق في بحر من المذكرات ، إنني محتفظ بها ، أعتقد أني سبق
إحاطتك بذلك .

وكثيراً ما يترامى لى أن أحرقها جميعاً والتوقف عن الكتابة نهائياً .
وتصور أن فى كل مرة أمسك نفسى وأستأنف بعدها عملى . لى فى هذا
أتحمل عذاب الشهداء .

وفى نفس الوقت يجيب على اقتراح من جانبي - بشأن اشتراكه فى لجنة
ابن سينا المهمة بنشر الشفاء لابن سينا والتي أسسها سابقاً الدكتور طه حسين
فيقول :

لا أريد أن أضيف إلى انشغالى بعمل الشفاء . أولاً لأننى لا ألس فى نفسى
المقدرة المطلوبة وأقول هذا بضمير خالص بغير ما تواضع وثنائياً لأن مثل
هذا العمل سيلهينى عن الأعمال التى ذكرتها آنفاً والتي تبدو لى أقرب فائدة
وأكثر نفعاً .

أهل تعتقدون أن ما تعزمون نشره يصلح لشيء ما . لأنه عمل ضخم ينتهى
بنتيجة هزيلة . ولا تقل عنها ركافة النتيجة المقدر تحقيقها من وراء ترجمة
الفارابى .

لقد دفعت دفعة فى هذا الطريق وقبلت المساهمة فى الجهد المطلوب
ولا أتشوق إطلاقاً إلى عمل المزيد . إذا كان مخطوط اسطنبول قد تم تحقيقه
بمعرفة ديتريش فإن العمل يعتبر خففاً بمقدار كبير . وإلا أصبح التحقيق
ضرورياً وكذلك إدخال التعديلات على الترجمة أينما استدعت الحاجة
إلى ذلك .

ولابد من تصحيح المسودات ومثل هذا العمل يتطلب جهداً كبير خصوصاً
إذا كانت الحروف مجمعة باللينوتيب وتضطر إلى تكرار التصحيح
أكثر من مرة .

لى سأقابل شلالاً بعد عدة أيام وسأطلب منه أن يتولى العملية حتى الانتهاء
منها فقد كان هو صاحب الفكرة وتحمس لها دائماً . لأنه أوفر نشاطاً ولى

وبصره أقوى وقد اعتاد على إجراء التصحيحات . ومكافأة له على تعاونه
قدرت أن أضع اسمه كصاحب الترجمة واسمى كصاحب المقدمة . سأكتب
لك في غضون عشرة أيام أو أطلب منه أن يكتب



(١٥) بولكي الرمل في ١٩٤٩/٦/٦

إن صديقنا شلالا سعيد لرؤية المسودات منتهية . أنه سيتكفل بالعمل
المطلوب أى تحقيق مخطوط اسطنبول وتصحيح تجارب المطبعة . ومن رأيه
أن يذكر على الكتاب بجانب مؤلفيه اسم الأب جوسين وهى فكرة رائعة .

والشيخ محمد يوسف موسى . من جانبه معجب جداً بكتابتى وكتب لى
يقول إنه ألح إلى السيد مشافة والسيد عضبان بأنه سيكتب التعليق على هذا
الكتاب . حاولت أن أثنيه عن رأيه رقلت له إن هناك آخرين سيقومون
بهذه المهمة وأن مجلة الكاتب لا توافق على تعليقين لكتاب واحد .

وزميل لى قضى الأسبوع الأخير فى القاهرة عرفنى عند عودته صباحاً
أن الشيخ لم ييأس . لعل هذا حبا فى أم أنه تصرف لبق المقصود منه أن يحصل
منى فى يوم على خدمة مماثلة . سوف تكشف لنا الأيام ذلك وعلى كل حال
كنت أود أن يوجد من هو أكفأ منه فى هذا المضمار ويدرك ما فى هذا الكتاب
من محاسن ويبرزها للقارئ .

لقد سلمت إلى ألبير نادر نسخة من كتابى ليرسلها إلى الأستاذ جاردية
عن طريق مكتبه «فران» ورأى نادر ستناقش فى يوليه . ليثى برفئال أبدي
بخصوصه شيئاً من التزم . أما ماسينيون وجاندياك فمقلدانا متجاوزين
إلى مظهرين على نادر . إنه عنيد يلين ولكنه لا يكسر .

كنت اقترحت عليه أنه لابد من قائمة ببليوغرافية عن الفارابي تضاف
للملاحق في ترجمة المدينة الفاضلة التي قام بها مع بعض الشبان أعضاء
الملتقى الفلسفي الصغير الذي أُنشأ في الإسكندرية .

(١٦) بولكلي - الرمل في ١٩٤٩/٩/٢٩

لقد تقابلت مع شلالا . إنه موافق على نشر الكتاب حاملا اسمينا
ويقول إنه ليس في وسعه إعداد مذكرة الببليوغرافية التي تذكرها .

فإن وجدت أن مثل هذه المذكرة لا غنى عنها فإنه لا يبقى أمامنا
سوى قبول عرضك السخى .

إنني خجل ومحرج لأنني أعلم قدر انشغالك .

كنت اعتبرت نفسي هفياً من إعطاء البيانات التي تقترحها طالما أن
الترجمة تمت وفقاً للنص الذي رضعه ديتريش .

وبصورة واضحة أقول إن هذا المؤلف أشار إلى المخطوطات التي اطلع
عليها وأن أي قارئ يرغب في الاستعلام حول هذا الموضوع يستطيع
الرجوع إلى كتابه .

أما فيما يتعلق بالوضع الحالي للدراسات الفارابية فلعل الإشارة إلى كتاب
مذكور والببليوغرافية الواردة به تكفي إذا ما أُضيفت إلى ذلك الدراسات التي
ظهرت من وقتها والتي أعتقد أنها قليلة العدد .

لقد انتهينا أمس من الامتحانات والنورة الثانية أقل صعوبة من الأولى
وقد اشترك فيها خضيرى . وسوف يبلغك تحياتي ويقول لك ما يسرك عن صحتي .
وسيقول لك كم كنت متردداً في الاشتراك في نشر كتاب الشفاء . عمل
مرهق ولا يخرج منه العقل بشرة مفيدة .

لأنه يجب أن يكون هناك من هو مثلك متوقداً بحرارة ليستسلم إلى عمل كهذا .

أما أنا فلا شيء يدفعني إلى تحقيق أمر من الأمور إلى خلو تماماً من كل شيء إذا لم أقل إلى زاهد في كل شيء .

والحقيقة أني لا أريد أن أوصل عملاً أكرهه بينما أطرح بجانباً عملاً أحبه .



طنطا في ١/٨/١٩٥٠

(١٧)

فجأة منذ أيام معدودة أيقنت بصورة واضحة أن هناك داعياً يطالبني بأن أضع برنامجاً كاملاً وفقاً للترتيب التقليدي لا كتاباً يتناول فقط المسائل الهامة من جانبها الجليل .

وتبين لي أن كتاباً في المنطق لن يخلو من فائدة خصوصاً إذا عرفت أنه لن يكون شبيهاً بالكتب الحديثة أو الكتب العربية القديمة بل كتاب محتوى على كافة الشروح والإيضاحات . ويأتي بعد ذلك كتاب في الفلسفة الطبيعية ثم الميتافيزيقا فالأخلاق أعني عملاً يخرج في تسلسل مترابط ينشر كل جزء منه على حدة .

وبهذه الكيفية أضع بين أيدي الأساتذة والتلاميذ مؤلفاً يرشدكم في كل المسائل ويمدهم بمختلف المصطلحات الفنية التي على قدر المستطاع سوف تفرغ في معجم مكتوب باللغات الثلاثة العربية والفرنسية والإنجليزية في خاتمة الكتاب .

وهذا العمل سيفيدني في تصنيف مذكراتي . وإلى سرف أتناول الفلسفة جزءاً جزءاً على التوالي . ويكفي لكل سنة همها .

واعتقد أن إعداد كتاب يحتاج إلى سنة من الزمن إن لم يكن أكثر من سنة واحدة هو المدين .

وبهذه المناسبة أسألك هل لديك كتاب تريكو في المنطق - فقد ساومت في شرائه وعندما عذمت كان قد نفذ . ولكن أعتقد أن مكتبة «فران» ستعيد نشره .



أرسلت له مقالة ظهرت في آخر ساعة عن معهدنا في القاهرة مزينة بصور بعض الرهبان والمكتبة :

(١٨) طنطا في ١٢/٧/١٩٥١

أبى العزيز ،

أردت منذ خطابك الأخير أن أحترم رغبتك في مواصلة عمالك وأن أتركك لشأنك دون إزعاج . ولكن ها هي آخر ساعة تتسابق في تكريمك . وهذا دفعنى بالطبع إلى الكتابة إليك .

وليس الحادث بالأمر الهين . وليس قليلا أن تستوقف نظر المجلة فتخصص لك صفحتين من صفحاتها حيث تبرز صورتك الكريمة مع وجوه أخرى لبعض أصدقائك .

لا نستطيع إلا أن نهنئ أنفسنا ، وإني بدأت أؤمن بالحوار المسمى الإسلامى واقتناعى مصدره ذلك الخبر الذى نشرته مجلة النادى التوماوى وورد فيه أن الشيخ بدران أحد أساتذة كلية أصول الدين عهد إليك بإعداد مذكرة لطلابه تناول موقف المسيحيين من التوحيد .

وهذا بالطبع سيسمح لهم بأخذ فكرة صحيحة عن التوحيد عند المسيحيين .

وقد سمعت أن الشيخ محمد موسى سيترك الأزهر للالتحاق بكلية الحقوق بجامعة القاهرة ومعنى هذا أنه سيترك علم الكلام والفلسفة وسيتهجه إلى تدريس الفقه . هذا أمر يؤسف له ولكن الكبد أحيانا يؤسوس في النفوس . هل سيصيده خصومه نسنا ويؤخذونه ؟

طنطا في ٢٧/٨/١٩٥٤

(١٩)

يسير عملي قدماً ، ولكن مصحوب بالآلم . فوفرة المذكرات وصعوبة المسائل وطريقة تقديمها كل هذا يرغمني على تجشم مجهود كبير ولكن أشكر الرب للنتيجة التي وصلت إليها وأطلب منه بدون انقطاع أن يهديني نحو النتيجة النهائية . من الممكن أن ينشر الفصل المخصص للواحق الوجود في الكتاب التذكاري الذي سيقدم لي وهو مقال في حوالى عشرين صفحة يحوى فقرات عديدة من الفلاسفة المسلمين . متضافرة كلها لإظهار القضايا التوماوية وينتهى بالكلمات الآتية :

« لأنها صفات الخالق سبحانه تتحقق فيه بالذات ومن ثمة إلى أقصى حد ، ومفاضلة منه على خلأته كل بحسب ماهيته وعلى قدرها .. » .

في رسالة سابقة ، أخبرتك بأنى مزعم أن أعطى للتصوف محلاً أوسع في فلسفة العهد الوسيط . ولى مشروع آخر وهو أن أخصص كتاباً على حدة للحياة الروحية في المسيحية بمجزيين : الأول تاريخي والثاني عبارة عن مجموعة من النصوص الأساسية .. ولكن هل سيعطيني الله من الحياة ما يسمح لي أن أحقق أمنيقي ؟ إنى أتقدم بالسن وصحى تتدهور وقدرتى على العمل تتضاعف فإن أدركتني المنية ، فستحل محلى :

طنطا في ٢٧/٩/١٩٥٤

(٢٠)

اقترحت عليه أن أشارك في الكتاب التذكاري الذي كان في النية أن يقدم له . فأجابني :

أشكر كل الشكر لرغبتك في الاشتراك في الكتاب التذكاري ولكن قد أصبت في تخمينك ، إن الكتاب مخصص لتلاميذ الذين أصبحوا أساتذة

فى الثلاث جاهعات وكل الإجراءات قد أخذت أنكى يظهر فى أكتوبر .
وهذا لا يعنى أنه يجب أن تمسك عن الكتابة ، إنى لو طبد الأمل أن مقالتك
سأتنشر فى موضع آخر .

طنطا فى ١٠/٦/١٩٥٤

(٢١)

آبى العزيز ،

عدت بالأمس وقد أتعبتنى الامتحانات كثيراً . أستطيع أن تتصور
تعبى إذا قلت لك أنى نمت وبعثت منذ الساعة الثانية بعد الظهر لغاية
الساعة الثامنة صباحاً .

إنى أعود إلى التحرير . ينحى لى آفى سأم ، بعد ثلاثة شهور إن شاء الله ،
ما أستطيع أن نعتبره كالجاء الأول من الكتاب (أعنى نقد المعرفة والأنثولوجيا)
وهو قابل للنشر على حدة (٢٥٠ صفحة تقريباً) . ثم ينشر الجاء الثانى
(الفسيولوجيا وعلم النفس ، والإلهيات) . وبعده كتاب الأخلاق . وأخيراً
كمسك الختام لحياتى كتاب التصوف .

كما قلته لك . ليست بنيتى أن أخوض بالمجادلات الخاصة بالحالة الصحية
أو المرضية للمتصوفين بل سأضع أمام القارئ نصوصاً تعرض المتصوف
نفسه وتبرهن بطريقة قاطعة على النشاط الفكرى عند صاحبها . هل يوجد
بالفرنسية نصوص لأفلمنندس الأسكندرى خاصة بالغنوصية من شأنها أن
تعطى فكرة عن معرفة عميقة وخفية ؟ ما هو من بين كتب القديس أغسطين
الكتاب الذى يعطى عرضاً كافياً للذهب الروحى ؟ عندى أعمال ديونيسيوس :
سأترجم الرسالة الخاصة باللاهوت التصوفى وسأختار فصولاً من رسالته
« والأسماء الإلهية » ورسالة « التدرج السماوى » وأظن أنى سأضطرب أن
أمسك عن ذكر البرقس الأكبر فكتاباه « الاتحاد بالله » غير ذات قيمة وقد
شك فى صحته .

(٢٢) طنطا في ١٣/١٠/١٩٥٤

يبدو أن مسألة إعادة تدريسى تحت البحث . ومن المحتمل أن إعادة تنظيم الجامعات سيؤدى إلى حلها سلبياً ويكون هذا فى نظرى ، لطفاً من العناية الإلهية ، بالرغم مما سيحدث هذا من انخفاض فى ميزانيتى . إلى هنا لا أضيع وقى فإنى أواصل تحرير كتابى ، والآن ، عندما وصلت إلى نهاية القسم الأول ، قررت أن أنشره تحت عنوان العقل الإنسانى وهذا لثلاثة أسباب :
أولاً لأنى أخشى أن يطول انتظار الجزء الثانى ، ثانياً لأن حجم الجزء كبير بالكفاية ويكون كلا مترابطاً . ثالثاً سيكون عمل الطباعة أسهل وهذه ميزة لا يستهان بها وسيكون عنوان الكتاب اللاحق : الطبيعة وما بعد الطبيعة أو الحقيقة والخالق أما الكتاب الثالث فعنوانه الأخلاق الإنسانية .

وإلى بجانب هذا وفى انتظار المعالجة المباشرة للموضوع ، أحضر مادة كتاب التصوف ، وبهذه المناسبة هل تنصحنى أن أقرأ كتاب هنرى دى لاكروا ، المعنون : المتصوفة المسيحيون الكبار ، وكان المؤلف أستاذ علم النفس بالسربون ، وما رأيك فى كتاب مارشال وأنت تذكره فى مقالة حديثة . والأول كان موضوع ثناء من قبل برجسون فى هامش من كتابه « مصدر الأخلاق والدين » .



(٢٣) طنطا في ٣١/١٠/١٩٥٤

وإليك الرد على أسئلتك :

الكتاب الذى أريد تحضيره ينصب على الحياة الروحية والزهد والتصوف ، فلا بد أولاً من عرض تاريخى لكى نضع المؤلفين فى إطارهم وأن نقدم أعمالهم . وهذا التقديم يخفف بسرد نبوصهم . فإذا كانت هاهـ النصوص أطول مما ينبغي ، سأخلصها .

وسأبدأ بالإنجيل ثم القديس بولس ثم بالتوالى أكلمهندس الإسكندري ،
و ديونيسيوس الأيروباجي ، والقديس أوغسطين ، والقديس برناردس
والقديس بونافتيورا (مع نبذة عن القديس فرنسيس الأسيزي)
وتوما الأكويني ، والقديسة تريزا ، والقديس يوحنا الصليبي ،
والقديس أغناطيوس اللوى ، والقديس فرنسيس الساليزي ، مع نبذة قصيرة
عن الآخرين ، ويكفى هذا لإعطاء أفكار دقيقة .

ثم أنتنى فى الجزء الثانى ، يجب أن أعرض للمذهب النظرى للحياة
الروحىة كما وردت عند توما الأكويني وكما هى معروضة لدى اللاهوتيين
المعاصرين ، فهو إذا بحث مذهبى يعالج الموضوع لذاته ،
وثالثاً - لابد من فحص عدة من المسائل الشائكة الناشئة من مقارنة
التصوف بذاته والمذاهب التصوفية ، وهو موضوع نقاش طويل بين
اللاهوتيين فى السنين الأخيرة .

(٢٤) وهذا برنامج واسع عسى أن يعطينى الله العمر لكى أنجزه .
ومهما يكن ، فليس هناك شىء أفضل من خوضى فى هذا الجو القريب
من الحياة الأبدية حيث ، فى سنى ، يجب أن أنتظر الانتقال إليه فى كل لحظة .
ولدى عدد غير قليل من الكتب الخاصة بالموضوع وسأحصل على الكتب
التي تنقضى الواردة فى قائمتك ، ولا داعى للعجلة . أبغى الآن أن أواجه
القراء وأجمع المادة لليوم الذى أنتهى فيه من الفلسفة .



إمانطا فى ١٣/١١/١٩٥٤ (٢٥)

أبتدى اليوم الفقرة الخاصة بالماهية والوجود وبعد ذلك لن يبق إلا فقرتان :
واحدة خاصة بالعلة الفاعلة والثانية العلة الغائية . ثم لابد من مراجعة المخطوط
وتحضير الفهارس .

طنطا في ١٧/٨/١٩٥٥

(٢٦)

إذا جئت إلى طنطا ستجدني في حالة صحية عادية أو تكاد . ولكن عندما جاسرت وخرجت إلى الشارع ، اتضح لي أنني لا أزال بعيداً من الحالة الطبيعية . يجب أن أقاوم نفسي لكي أستطيع السير وبعد مائتي متر أشعر بضيق النفس ولذا لا أخرج إلا نادراً . وهذا مكسب للعمل الفكري .

إني أواصل مراجعة المخطوط . إني أقرأ عدداً كبيراً من المتصوفين الإسلاميين فأجد أسلوبهم شعرياً كان أو نثرياً في منتهى الروعة . سنتحدث في ذلك عند لقائنا كما سنتكلم في موضوع المراجعة .

وهي تسبب لي متاعب غير قليلة . فإني أعمل بنصيحتك بدقة فأجزئ النص بفقرات عديدة ، إني في لطف لإنهاء هذا العمل لكي أحضر إعادة طبع فلسفة العصر الوسيط والفلسفة الحديثة . وبعد ذلك يجب أن أواصل تحضير المادة . إن الرعب يعتريني عندما أرى ما ينبغي لي من عمل . ولكن منذ الآن سأكرس كل وقتي وكل جهدي لهذا العمل .

لن أذهب إلى الإسكندرية من الآن لأني جدد ضعيف ولا أستطيع تحمل ثقل سنة جديدة .



طنطا في ٢٤/١/١٩٥٦

(٢٧)

أبتي العزيز ،

لهست صحتي على خير ما يرام ولكن لقد تحسنت للدرجة إني أستطيع أن أعود إلى القراءة والتحرير ، بقدر خفيف وبطيء طبعاً . إني أحضر كتابي في علم النفس والعلم الإلهي ولكني مرتاع إزاء الكمية الهائلة من الجزرات والمذكرات ، من كل حجم ، التي يجب أن أجمعها وأبرز ما يستحق التدوين

وقمت بنفس العمل عندما حضرت الكتاب الذى انتهيت من قراءته ، كم من آلام تجددت كل يوم ، اضطررت لحملها كثر من الإنجاز هذا الكتاب وما تقوله لى يعزبنى ويشجعنى ، والمهم هو أن يعود مجهودنا بالخير .



(٢٨) طنطا فى ٣٠/٦/١٩٥٦

يوم الجمعة أردت أن أخرج من غرفتى مبكراً فوقعت على الأرض ، على الجانب الأيمن ولحسن حظى لم يحصل لى إلا بعض الرضوض بدون كسر . طالما أكون جالساً أو مضطجعاً لا أشعر بالألم ولكن حالما أحاول أن أمشى أفعله بصعوبة . قد يمضى بعض الوقت قبل أن أعود إلى الحالة العادية ، الحمد لله على كل حال فهو إنما أراد بدون شك وقوع هذا الحادث لغاية ، حتى لو لم يكن هذا لغرض ليحربنى ويعطينى الفرصة للممارسة فضيلتى القوة والصبر .

وقد كان من الممكن أن يكون لهذا الحادث نتائج وخيمة إذا كان قد حصل لليد أو الذراع عطب فكنت حينئذ اضطررت أن أمتنع من الكتابة وكنت أمسكت عن العمل . ولكن الآن أكتب بكل سهولة والتحرير يسير قديماً . فقد أنهيت بالأمس الفصل الأول (٣٣ ورقة) الخاص بالفسيولوجيا وأبدأ اليوم الفصل اللاحق فى الحياة المدلية ، وقد هاجمت الآلية ، القديمة والحديثة على السواء ، بلا هوادة .



(٢٩) طنطا فى ٢١/١٢/١٩٥٦

فقد أرسلت منذ أسبوعين الملازم بعد تصحيحها وقد دلتنى ههنا التصحيح أن الكتاب يثير الاهتمام أو بمعنى آخر هو مدرسى أكثر من اللزوم ، على الأقل فى بعض أجزائه ، فليكن . لى لا أريد أن أخون مهتمى بتبسيط ما هو معقد أو عميق ، وجعله سطحياً .

طنطا في ٢١/٧/١٩٥٧

(٣٠)

أبني العزيز ،

أكتب لك من أعماق الهوة ، لمدة أربعة أشهر لم أتمكن من أى عمل .
والآن أبتدىء بصعوبة في العودة إلى نشاطي إذا تسنى لي أن أستعمل هذا
اللفظ ، الآن والألم يلزمي انتهيت من تصنيف مذكراتي في الربوبية ،
ويبقى التحرير وإدماج المذكرات الإسلامية ، وغنى عن البيان أن
هذا عمل جده شاق .



طنطا في ٣/٤/١٩٥٧

(٣١)

لقد حدثتك عن فقدان مذكراتي في المنطق وفي الأخلاق ، وقد فقدت
أيضاً ترجمة بعض فصول كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، وفصول من
كتاب الأخلاق له أيضاً ، وبعض فصول أفلاطون اعتثيت بترجمتها وعلقت
عليها ، إني أقول باستمرار لله سبحانه وتعالى « لتكن مشيئتك لا مشيئتي »
أقول هذا باعتقاد نظري أكثر منه بشعور محسوس .



طنطا في ٢٨/٤/١٩٥٨

(٣٢)

أبني العزيز ،

إني أتهيت اليوم من تأليف كتاب الحمد لله ألف مرة فقد منحني
هذا الشرف العظيم أن أصل إلى نهاية عملي وأرجو أن يكون له أثر طيب ،
لقد خصصت ثمانين صفحة مملوءة بالميتافيزيقا لإثبات وجود الله والدفاع

عن صفاته لا أجرؤ أن أطلب منك أن تقرأه ، ولكن إذا فعلت فأكون سعيداً جداً ، ويغنيى هذا عن كل إجازة طبع ولكن لا أريد الإلحاح .
سنتحدث عن هذا عند زيارتك لى ؟



طنطا فى ٢٢/٥/١٩٥٨

(٣٣)

أرجو أن تحضر معك الكتابين الآتين :

(١) المذهب العقلى عند توما الأكرينى لبروسيل . الذى انلشر مع كثير من الكتب . أفى أريد أن أعيد قراءته بعناية لكى أتحقق إذا كان يمكن أن يؤلف كتاب مثله بالنسبة للفلسفة الإسلامية فى تاريخ الفلسفة لماذا لا نحاول أن نقارن المذهب العقلى عند بعض مفكرين ذات المذاهب المهمة : مرتين ألدواجيا : أفلاطون وأرسطو ، أغسطين وتوما الأكرينى ، ديكارت وليبنز ، مالبرانش واسينوزا ؟ أرجوك أن تعطينى رأيك .

(٢) ينابيع السلام العقلى لأوليه لايرون لكى أتحقق إذا كان يمكن أن أستفيد منه فى كتاب الأخلاق . إنى أحببت هذا المؤلف لنزعته التوماوية لأنه توماوى جامعى ، ليس جد عميقاً ولكنه كله شجاعة إن كتابه « البقين الأدبى » كتاب حسن ذو قيمة أخلاقية .



طنطا فى ١٠/١٢/١٩٥٨

(٣٤)

أبى العزيز ،

أردت خطاب الأمس بهذه الكلمة . إن الصلح لا يتركنى ، وهنالك شىء أسوأ منه ، فبند مدة ، أراجع الستين صفحة من كتاب الأخلاق التى كتبها ، فوجدت أن تركيبها وأسلوبها أضعف بصورة واضحة مما اعتدت

أن أكتبه . أنحسر كثيراً لفقدان مذكراتي، لكنت وفرت على مجهوداً جماً ،
إني في حالة اكتئاب وأتساءل عما إذا كان هذا نتيجة السقم . لماذا لا يكون
هذا ممكناً ؟ بالرغم من ذلك إني سأواصل كتاب الأخلاق بشجاعة سأرى
إلى أين المطاف . وفي الانتظار ، أرى أن هذا كله مخيب للأمل ومذل ،
إني أكتب لك بخاصة لكي تدعوني وتطمئني وتعزيني .

مع جزيل الود



طنطا في ١٢/٨/١٩٥٨

(٣٥)

أيها الصديق العزيز ،

لو كنت علمي ، لكنت ظننت أنك تحاول أن تسحقني تحت حمل
كتابة المقالات لماذا لم يكلمني الأستاذ عزيز ميرزا بالموضوع من قبل ؟
ومن جهة أخرى تطلب مني مجلة الصلاح مقالات ، إني مريض ، ومنذ خطبك
الأخير ، تمنعني الحمى والصداع من أي عمل ، كما أن دار المعارف تفرض
ألا يقدم لها إلا نصوص غير منشورة ، فسأعرض نفسي إذا إني إلغاء العقد
الذي يربطني بها ، وزد على ذلك إني منذ شهر لم أنحرر شيئاً ، وعليه لا أعد
شيئاً .



طنطا في ٢٢/١/١٩٥٩

(٣٦)

أبني العزيز ،

وأخيراً أرسلت لي دار المعارف ملازم الكتاب وهي تحوي ١٩٠ صفحة
من الخطب الدقيق . إني أرتجف عندما أراي . إزاء العمل الجسيم الذي يجب أن
أنجزه وما سيتطلبه مني من وقت . مع العلم أن صحتي تدهورت ونظري ضعف ،
إني أكمل على دجواتك الأخوية .

يوسف كرم : الفيلسوف العقلى المعتدل

بقلم

د. مراد وهبة

استاذ الفلسفة بجامعة عين شمس

يوسف كرم : الفيلسوف العقلى المعتدل

« مؤرخ الفلسفة فيلسوف »

قول مأثور ليوسف كرم في مفتتح كتابه « العقل والوجود » ،
ويوسف كرم هو بالفعل كذلك .

أرخ للفلسفة اليونانية والفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ثم للفلسفة
الحديثة .

وهو في تأريخه لا يقتصر على سرد آراء الفلاسفة مهشمة يابسة ، وإنما
هو يسردها بعد أن يعيد إليها الحياة التي كانت لها حين خرجت من عقل
الفيلسوف في بيئة معينة وعصر معين .

وهو في تأريخه لا يقف عند هذا الحد ، وإنما هو يتجاوزه إلى
التعقيب بالتأييد أو التفنيد .

وهو على « المذهب العقلى المعتدل » في التأييد والتفنيد .

وقد جاء هذا المذهب مقتضياً في مؤلفاته الثلاثة من تاريخ الفلسفة ،
لأنه كان بسبيل التاريخ أولاً .

ثم جاء مفصلاً في مؤلفه عن « العقل والوجود » .

ولسأل : ما المذهب العقلى المعتدل في رأى يوسف كرم ؟

إنه مذهب يؤمن بالعقل ، ويؤمن بالوجود ، وبقدرة العقل على تعقل
هذا الوجود .

ومعنى ذلك أن دراسة العقل تأتى في المقام الأول ولهذا فإن يوسف كرم ،
في عرضه لمذهبه ، لا يجرى على نهج القدماء ، ولا على نهج المحدثين .

فالقدماء يقتحمون المنطق أولاً ويشنوا بالفلسفة الطبيعية ، والمحادثون يقتحمون علم النفس ويشنون بالمنطق . أما نقد المعرفة فتابع لعلم ما بعد الطبيعة .

وتبرير يوسف كرم لتقديم دراسة العقل هو أن « مسألة المعرفة هي المحور الذى تدور حوله مسائل الوجود ، بمعنى أن حلول هذه المسائل تتعين تبعاً للحل المرتضى لمسألة المعرفة » .

ولقضية العقل وجهان : أحدهما وجوده ، والآخر قيمة إدراكه إذا كان موجوداً .

ولسأل : ما العقل ؟

يذهب الحسيون والتجريبيون من الفلاسفة إلى أن الحواس والخيلة هي وسائلنا الوحيدة للمعرفة ، وأن العقل ليس إلا جملة أفعال ترجع إليها .

ويعترض يوسف كرم على هؤلاء الفلاسفة بحجة أن أفعال العقل مغايرة لأفعال الحس .

ولسأل : ما هذه الأفعال العقلية ؟

إنها التصور الساذج ، والحكم ، والاستدلال .

وما التصور الساذج ؟

التصور الساذج هو محض إدراك « معنى » ما كالعلم والإلسان والفضيلة .

وما المعنى ؟

إنه « ماهية » الشيء المدرك .

والماهية كيف نحصل عليها ؟

يحصل عليها عقلاً بفضل عملية التجريد .

وما التجريد ؟

سلباً ، التجريد ليس انتزاع صورة جزئية من صورة جزئية مثلاً
نفعل الخواص :

ولإيجاباً ، التجريد هو انتزاع الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل
تجريد لمعانيها عن المادة وعن علائق المادة ولواحقها ، ويوسف كرم
يأخذ بهذا التعريف السيتوي المنقول عن المدرسة الأرسطوطالية .

والتجريد أساس العلم ، لأن العلم هو وصول العقل إلى معنى الشيء :
ومتى وصل العقل إلى معنى الشيء فقد عرفه بعقله . ومن ثم فإن الذى يدرك
معنى الشيء فإنه يدرك علمه . المعنى إذن يتضمن العلة . فحينئذ نجد الإنسان
بأنه حيوان لاطق نحن نعلم أن الحيوانية والنطق علة كون الإنسان إنساناً .

والمعنى ، من هذه الزاوية ، ليس موضوع حس . ثم هو ليس
موضوع الخيلة ، من حيث أن الخيلة قوة حسية عاجزة بطبيعتها عن تمثيل
ما ليس بمحسوس :

وبعد التصور الساذج يأتى الحكم ، لأن الحكم - موجباً أو سلباً -
يفترض أننا قد وضعنا مسألة وضاهينا بين معنيين مجردين أحدهما موضوع
والآخر محمول . وهذا يخرج من دائرة الحس بالمرة .

والذى يحكم هو العقل وليس الإرادة . لهذا يعترض يوسف كرم
على ديكارت « أبى الفلسفة الحديثة » الذى يذهب إلى أن العقل وحده
لا يثبت ولا ينفى ، إنما الإرادة هى التى تحكم .

ورد يوسف كرم أن الإرادة ليس من شأنها الإثبات أو النفى إلا بتسوية
من العقل ، ودليله على ذلك أنه فى حالة تحريض الإرادة لتتنا على الفعل
فنحن نرجع إلى تقدير الثقل ونزعم أن من « المعقول » أن نفعل كلنا أو كلنا .
والاستدلال يتميز من الحكم كما وليس كيفاً ، إذ أنه يزيد على النسبة بين

الحدين في كل حكم نسبة الأحكام فيما بينها ، ولهذا يأخذ يوسف كرم
بالتعريف الذى وضعه أرسطو وهو أن « الاستدلال قول مؤلف من
أقوال ، إذا وضعت لزوم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطراباً » .

والنتيجة المحتملة أن لنا عقلاً ، وأنه أصيل ، والسؤال الآن : هل
يعقل هذا العقل الوجود ؟ وهل يعقله على حقيقته ؟

والذى يدفع يوسف كرم إلى هذا السؤال هو المذهب التصورى .
والتصورية ، فى رأى فيلسوفنا ، تلور على حجة أساسية هى أن المعرفة
ظاهرة نفسية ، أى فعل باطن يصدر عن العارف ويستقر فيه فلا يسمع
العارف أن يعرف غير ذاته ، أى لا يسهه أن يهرب إلى خارج لكنى يعرف
موضوعاً خارجياً ، ذلك أنه من التناقض أن تكون المعرفة فعلاً باطناً وتلترك
شيئاً خارجياً .

والتصورية تنفرج إلى تصويرية مطلقة وتصورية معتدلة ، التصورية
المطلقة تنكر الوجود الخارجى مثل تصويرية بركلى ، والتصورية المعتدلة
تعترف بحقيقة الوجود ، غير أنها تنكر قدرة العقل على إدراك الوجود فى
حقيقته بحجة أننا لا ندرك من الأشياء سوى الفعالتنا بها ، مثل تصويرية
كالط .

ويوسف كرم يرفض التصورية بفرعها لأنها تتجاهل نظرية التجريد
الأرسطوطالية ،

وماذا تقرر هذه النظرية ؟

تقرر أن الحس متصل بالأشياء اتصالاً مباشراً ، وأن العقل
لا يكتسب معرفة إلا إذا تلقى مادتها من الحس .

والنتيجة بعد ذلك ماذا تكون ؟

إن العقل مرتبط بالحس . غير أن هذا الارتباط لا يمنع تمايزهما
تمايزاً كيفياً .

ويشهد على هذا الارتباط أن من عدم حاسة عدم معارفها ، وأن
تعلقنا مصحوب بصورة خيالية . وليس من تفسير لهذه المصاحبة سوى
أن عقلنا يتجه أولاً إلى الماديات يستخلص ماهياتها مما يلابسها من أعراض
شخصية ؟

وهذا الاستخلاص تجريد ؟ والتجريد ، من هذه الزاوية ، يضمن
موضوعية المعقول ، أى يضمن أن يكون المعقول متحققاً في الإحساس .

يستطيع العقل إذن أن يدرك الوجود كما هو في حقيقته سواء هو
وجود طبيعى أو وجود رياضى ؟

بيد أن العقل يستطيع كذلك أن يدرك الوجود بالإطلاق ، أى الوجود
بما هو وجود . وأفعال العقل الثلاثة دليل على هذه الاستطاعة .
ففي التصور الساذج يعبر العقل عما « هو » الشيء أو ماهيته ، وفي الحكم يثبت
العقل « وجود » الشيء وفقاً لما هيته أو ينفيه ، وفي الاستدلال إذ يقارن
العقل بين المقدمتين يرى فيهما علة « وجود » النتيجة ؟

ويترتب على هذه الاستطاعة إمكان تأسيس علم ما بعد الطبيعة
باعتبار أن موضوع هذا العلم هو الوجود بما هو وجود ؟ ومن شأن
هذا التأسيس أن يفسح أمامنا الوجود بأكمله إثبات وجود النفس
ووجود الله ؟ وقد أثبتهما يوسف كرم في مؤلف بعنوان « الطبيعة
وما بعد الطبيعة » ؟

فالنفس بإطلاقها موجودة ؟

ولكن على أى نحو ؟

بنكر الحسيون وجود النفس لأنها لا تقع تحت الحواس . غير
أن الحواس ليست آلاتنا الإدراكية الوحيدة ؟

وبثبت العقليون المتطرفون وجود النفس ولكن بمعزل عن كل فعل ؟
بيد أن إدراك وجود النفس إنما يحدث في إدراك أفعالها ؟

وهذا أخطأ ديكارت — وهو من العقليين المتطرفين — عندما قال « أنا أفكر إذن فأنا موجود ». فإن قوله « أنا أفكر » يعنى أنه قد صرف النظر عن موضوعات الفكر . ومن ثم ليس من حقه إسناد الفكر إلى مفكر .

ومن أجل ذلك فإن يوسف كرم يجرى على سنة المذهب العقلى المعتدل فيقرر إدراك وجود النفس فى أفعالها . والنفس الناطقة لها فعلا ن : العقل والإرادة ، وهما مستقلان .

وهذا الاستقلال دليل ميتافزيقى على عدم فناء النفس الإلهائية :

غير أن ثمة دليلين أحدهما نفسى والآخر خلقى :

الدليل النفسى مأخوذ من ميل فىنا طبيعى أساسى للبقاء دائماً : إذ أن كل حاصل على العقل يشتهى بالطبع أن يوجد دائماً ، وبحس أن هذا الاشتها لا يمكن أن يكون عبثاً . وعلامات هذا الاشتها فى تأييد أفراسنا وأعمالنا واسمنا ، والنفور من الموت .

والدليل الخلقى مستفاد من ضرورة الجزء التام على أفعالنا الحرة . والجزء التام يشترط حياة أخرى لأنه غير متوفر فى الطبيعة لأنها غير خلقية ، ولا فى المجتمع لأنه لا يتناول سوى الأفعال الظاهرة ، ولا فى الضمير لأنه لا يحكم على نفسه .

النفس إذن موجودة على نحو خالد :

والله كذلك موجود :

والبراهين على وجوده عديدة : وأهمها ، عند يوسف كرم ، ثلاثة هى على التوالى :

برهان من الحركة إلى محرك ثابت . وهذا البرهان يعتمد على مبدأ العلية وصيغته « كل ما يظهر للوجود فلوجوده علة » . وطبقاً لهذا المبدأ فإن كل متحرك هو فى الحقيقة متحرك من غيره . ثم إنه من المحال

التداعى إلى غير نهاية في سلسلة العلل المحركة ، إذن لابد من الانتهاء إلى محرك
خير ، متحرك وهو الله ؟

وبرهان من النظام إلى المنظم : وهذا البرهان يستند إلى مبدأ الغائية
وصيغته « كل فعل فهو لازم عن غاية » . فالنظام البادى في الكائنات ،
وفي علاقاتها بعضها البعض يلزم منه وجود موجود عارف صنع هذه
الكائنات ، ورتب لكل منها هذين النوعين من النظام : واحد له في ذاته ،
وآخر له مع غيره ؟

وبرهان من الممكن الوجود إلى الواجب الوجود : وهذا البرهان
كالبرهان الأول يعتمد على مبدأ العلية ، ولكن يختلف عنه من حيث
النظر إلى الموجود : البرهان الأول ينظر إلى الموجود من حيث الحركة ،
أما هذا البرهان فينظر إلى الموجود من حيث التغير : فالموجود المتغير
هو موجود ممكن ، بمعنى أنه قد يوجد وقد لا يوجد ، لهذا فإن
الموجود الممكن لابد له من موجود واجب ، إذ من غيره لا يوجد شيء
ممکن ؟

ومعروف أن يوسف كرم يقرر أن مبادئ العلية والغائية هما من
مبادئ العقل ؟

وهذه المبادئ بيئة بذاتها لأن موضوعها الوجود أبين المعاني على
الإطلاق ، ومحمولها هو الوجود كذلك ،

ثم هي كلية لأنها تنطبق على كل وجود سواء في الأذهان أو في
الأعيان ، وهي حاصلة في العقل جميعا ،

ومعروف كذلك أن الحسين من الفلاسفة يذكرون أن للعقل مبادئ
بيئة بذاتها أو كلية ، أما العقليون المتطرفون أو التصوريون فإنهم
يقرون كلية هذه المبادئ ، ولكنهم يجعلونها قوانين ذاتية للفكر
فلا يصلون بينها وبين الوجود ،

وبإقرار كلية هذه المبادئ وموضوعيتها يتم تأسيس علم ما بعد الطبيعة : ومن ثم يمكن تأسيس علم « الأخلاق » ، إذ يزعم يوسف كرم تناول مبادئ هذا العلم من علم ما بعد الطبيعة فيبدو لنا الوجود معقولا في جميع لواحيته .

غير أن المطلع على مؤلفات يوسف كرم لا يجد من بينها مؤلفاً عن « الأخلاق » : وهذه مسألة ملفقة لنظر ، خاصة وأن فيلسوفنا يقول في خاتمة كتابه عن « تاريخ الفلسفة الحديثة » : أن عصرنا الحاضر ، على تضارب الآراء فيه ، تواق إلى فلسفة تكفل الأخلاق والدين .

وغياب « الأخلاق » في فلسفة كرم وراءه قصة قصيرة ولكنها مثيرة وذات دلالة هامة .

فقد عكف كرم عشر سنوات على تأليف كتاب « الأخلاق » ، وفي صيف عام ١٩٤٨ كنت جالسا معه في منزله بطنطا .

سألته : متى تنتهي من تأليف كتاب « الأخلاق » ؟

أجاب : انتهيت منه ولكنني لن أطبعه .

— لماذا ؟

— لأنني لست قالعا بما كتبت .

— وماذا تريد إذن ؟

— كتابته من جديد .

— يا إلهي ، إله مجهود شاق جدآ .

— ليس هذا هو ما يؤرقني ، وإنما الذي يؤرقني هو جسمي : إله بدأ يمرض ويضمحل وينهار .

— إذن فاذهب بالكتاب إلى المطبعة .

— مستحيل : ليس هذا من طبعى :

وبدأ يكتب من جديد :

وفى شهر نوفمبر من عام ١٩٥٨ ذهبت إليه فى طنطا فإذا بجسمه عاجز عن الحركة بسبب شلل أصابه فى أسفل ، وهو من أجل ذلك حبيس الحجرة ، يجلس على كرسى من الخشب وأمامه رقعة من الخشب لها أربع أرجل يبدو أنه يستخدمها كمكتب .. عليها بضع أوراق والحجرة خالية من كل شئ إلا من سرير بسيط ، وهذا الكرسى ، وتلك المنضلة ، وليس فيها مراجع ولا مكتبة . فقد انهار المنزل الذى كان يقيم فيه سابقاً ، قبل أن ينتقل منه بيومين ، واختفت تراجات دقيقة كان قد أجراها لبعض مؤلفات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين .

سألته بلهفة : وكتاب « الأخلاق » أين الآن ؟

أجاب : مأساة يا أستاذ ، فقد فرغت من تأليفه ، وفى اليوم الذى قررت فيه طبعه انهار المنزل الذى كنت أقيم فيه ، واختفت « الأخلاق » .

وساد الحجرة صمت رهيب ، وفجأة استألف الحديث :

قال : أحاول كتابة « الأخلاق » من جديد ، ولكن فى يأس فليس عندى مراجع ، والصداع يلازمى فى أوقات محددة ، فهو يبدأ من الثامنة صباحاً ، وينتهى فى الثالثة بعد الظهر .

قلت : ظاهرة غريبة :

قال : الغريب هو أمر هذا الجسم ، ويبدو أنه آلة دقيقة جداً ، تتحرك بنظام حتى فى انحرافها .

وفى نهاية الزيارة دارت فى رأسى أسئلة بصدد كتاب « الأخلاق » يمكن إنجازها فى سؤال واحد :

هل في الإمكان تأسيس علم للأخلاق استناداً على المذهب العقلي
المعتدل ؟

ينكر الحسيون « الأخلاق » بدعوى أن ليست هناك ماهيات ،
وأن ليس لنا من موضوع معرفة سوى المحسوس ، وأن العلم الواقعي
إنما يقدر ما هو كائن لا ما يجب أن يكون .

ويوسف كرم ليس من الحسيين لأنه يقرر الماهية والمعقول ،
ويقرر أن العلم الواقعي محصور في دائرة محدودة ، والفلسفة تمتد فيها وراء
هذه الدائرة وتماسها في جميع نقاطها .

ويضع التصوريون الأخلاق وضعاً دون تعقلها كما يفعل كانط ومن
على شاكلة .

ويوسف كرم ليس من التصوريين لأنه لا يضع إلا مبادئ العقل
أما فيها عبداً ذلك فهو في حاجة إلى برهان .

إذن تأسيس الأخلاق كعلم ممكن ، غير أنه ليس ممكناً من
غير ميثاقين .

لهذا فإن تأسيس الأخلاق يسبقه سؤال :

ما العلم ؟

ويوسف كرم يأخذ بتعريف القدماء من الفلاسفة أن العلم هو
بالكلي لا بالجزئي ، فإذا لم يكن لدينا معان مجردة فالتنا العلم .

إذن فإلى المعنى المجرد الكلي ينبغي أن ترجع الأخلاق .
ولسأل : ماذا يعني المعنى المجرد الكلي في مجال الأخلاق ؟

إنه يعني ما حقه أن يكون في مقابلة ما هو كائن .

وما هو كائن حسي بالضرورة مثل اللذة والمنفعة .

« أخلاق » كرم إذن ينبغي أن تتجاوز مذهب اللذة ومذهب المنفعة :

ولكن إلى ماذا ؟

يضع يوسف كرم فرضاً مؤداه أن في كل موجود ميلاً إلى الفعل ، وهذا الفعل تحقيق لقوة مكنونة وبلوغ إلى غاية مرسومة ، ومن ثمة في كل موجود ميل إلى الخير ، فإن الخير ما يلائم الموجود .

ويترب على هذا الفرض أن الخير على ضربين ، خير محسوس وخير معقول ، الخير الحسي جزئي وناقص ، وهو مثير للميل عند الحيوان ، والخير المعقول كلي وتام ، أي مطلق ، وهو مثير للميل عند الإنسان .

أخلاق كرم إذن تتجاوز اللذة والمنفعة إلى الخير الكلي :

والسؤال الآن : كيف يمكن إدراك هذا الخير الكلي ؟

بالعقل بالضرورة من حيث أن الكلي هو موضوع الإدراك العقلي ، غير أن الخير الكلي لا يمكن أن يكون معروضاً علينا في الحياة إلا على نحو جزئي ، والخير الجزئي ينطوي على شر ، ومن ثم فإن العقل عاجز عن إصدار حكم جازم بشأن الخير الجزئي ، وهذا العجز يتضمن تعليق الحكم :

وماذا يعني تعليق الحكم ؟

يعني أن العقل في حاجة إلى قوة أخرى تختار إحدى الخيارات الجزئية ، وليس غير الإرادة قادرة على الاختيار ، وهي لهذا حرة بيد أن هذه الحرية ليست بالنسبة إلى الخير الكلي باعتبار أن هذا الخير هو مطلب ضروري للإنسان ، وهذه الضرورة ليست متنافية للإرادة لأنها تجمع وفق ميل الإرادة ، الإرادة إذن حرة فقط بالنسبة إلى الخير الجزئي .

وحرية الإرادة شاهد على استقلالها ، أي على وجودها الخاص .

ومن أجل ذلك فإن كرم يرفض إنكار الحسين والعقلين المتطرفين لهذا الوجود الخاص .

فالحسيون ينكرون الإرادة بردها إلى المزاج ، أى إلى جملة الاستعدادات البدنية ، وذلك بمقتضى مبدأهم القائل بأن للمعرفة مصدراً واحداً هو الـ "ساس" .

والعقليون المتطرفون يحددونها بردها إلى العقل باعتبار أن العقل قادر على أن يدلنا على ما هو أفضل .

وكرم يقف عند حد وسط بين هؤلاء وأولئك ، فهو لا ينكر فاعلية الاستعدادات البدنية ، ولكنه يقرر أن هذه الفاعلية ليست هى الوحيدة ، ثم هو لا ينكر قدرة العقل على الحكم ، ولكنه يقرر أن العقل وحده يعجز عن الفعل .

بيد أن الحد الوسط من شأنه أن يفضى إلى إشكال يخص العلاقة بين العقل والإرادة ، فكل منهما يحكم ، وكل منهما علة من حيث أنه مبدأ للحكم ، ولكن ثمة فارق بينهما : الإرادة علة فاعلية لحكم العقل لأنها توجه العقل إلى ناحية دون غيرها ، وحكم العقل علة غائية لفعل الإرادة لأنه يخصص لها موضوعاً بعينه .

وهنا لابد من إثارة سؤال : أين استقلال الإرادة ؟

والذى يدفعنا إلى هذا السؤال أن كرم لا يفرق بين العلة الفاعلية والعلة الغائية ، يقول : إن العلة الموجدة أى الفاعلية إذا أوجدت معلولها توخت غاية ، وإلا لما كانت خرجت عن سكونها ، وهذا مبدأ الغائية وصيغته « كل ما يفعل فهو يفعل لغاية » أو « كل فعل فهو لازم عن غاية » .

والجواب المحتوم أن الإرادة ليس لها وجود خاص كما يرى ، لها يوسف كرم أن تكون ، فثمة تداخل بين العقل والإرادة ، وهذا التداخل

إنما هو لحساب الإرادة وليس لحساب العقل من حيث أن العلة الغائية (أى العقل) تفترض العلة الفاعلية (أى الإرادة) .

وبما أن موضوع الفعل الإرادى جزئى بالضرورة .

وبما أن الصدارة - فى مجال الأخلاق - للفعل الإرادى .

إذن يكون الخير الكلى ممتنعاً على الإرادة ، وبالتالي يكون مجرد مسلمة مثل الشيء بالذات عند كانط ، والمسلمة يضعها الفيلسوف وضعاً . ومعنى ذلك أن « الأخلاق » فى نهاية الأمر ، يضعها يوسف كرم وضعاً دون تعقلها فيناقض نفسه .

ولعل حرجاً من هذا القبيل قد راود يوسف كرم ، أو لعل حرجاً مماثلاً قد دار فى رأسه فدفعه إلى إعادة معالجة المسألة الأخلاقية .

وفى رأينا أن السبب فى هذا الحرج هو استناد فلسفة يوسف كرم على منطق أرسطو الصورى ، وهو منطق ثوابت يلزم عنه أن الأشياء لها طبائع ثابتة ، أى ماهيات ، والماهيات لا تتغير ، وما يحدث من تغير إنما يحدث فى العرض وليس فى الجوهر . ومن أجل ذلك فإن كرم يتصور أن « الفلسفة ليست مقصورة على تقرير الواقع ودفع الشبهات عنه ، وإنما غرضها الأكبر تفسير الواقع بالرجوع إلى مبادئه ، أى وضع نظرية تستتبعه كنتيجة لازمة وتجلوه من كل خفاء » .

ثم إن الماهيات يدركها العقل بالتجريد ، ولكنه لا يضيف شيئاً من عنده وهو يقوم بعملية التجريد فكأنه ، فى نهاية الأمر ، قوة انفعالية مثل الحواس ، وهذا مالا يرتضيه كرم .

وليس من منفذ سوى القول بأن العقل قوة فاعلة ، بمعنى أنه قوة قادرة إلى إحداث تغيير فى مدركاته . ومن ثم تكون العلاقة بين العقل والواقع علاقة دياكتيكية تدور على إمكان مجاوزة الواقع دون مفارقتها . وبذلك لأخذ بمنطق دياكتيكي يكون بديلاً لمنطق أرسطو الصورى .

ولكن ما الذى دفعه إلى الخلد من قوة العقل ؟

إنه الدين ، إذ هو لا يريد أن يصبطدم عقلياً بالدين ، ولذلك فإنه عندما اقتحم الأخلاق وضع الإرادة فوق العقل ، من حيث أن الإرادة فى رأيه هى الدافع إلى الإيمان . يقول « إذا كانت السيرة قويمه كانت الإرادة مستعلة للإيمان ، وحينئذ توجه انتباه العقل إلى الفحص عن سند الاعتقاد » . ومعنى هذه العبارة أن العقل بذاته لا يقبل الاعتقاد ولا يرفضه ، أى أنه غير معين بإزاء اعتقاد معين . فإذا تعين العقل كان ذلك بقبوله وجاهة الأسباب الخارجية بتأثير الإرادة فيصير هذا القبول السبب فى الاعتقاد .

دعوة كرم لذن إلى المذهب العقلى المعتدل إنما هى بدافع دينى . وهو لذلك يؤثر تعريف الإنسان بأنه حيوان متدين . وليس من قبيل الصدفه أن تكون خاتمة كتابه « الطبيعة وما بعد الطبيعة » هذه العبارة :

« تباركت اللهم تباركت » .

ومن المفارقات العجيبة أن يوسف كرم مات يوم أن قسّم أول نسخة من هذا الكتاب :

الخميس ٢٨ مايو عام ١٩٥٩ .

يوسف كرم . . وكتابه العقل والوجود

بقلم

الأستاذ / سعيد زايد

مجمع اللغة العربية بالقاهرة

يوسف كرم . . وكتابه العقل والوجود

أولاً - حياته :

ولد يوسف كرم في ٨ من سبتمبر سنة ١٨٨٦ في طنطا من أبوين مسيحيين نزحاً من لبنان واستوطنا مصر . وفي سنة ١٨٩٣ التحق بالقسم الابتدائي بمدرسة سان جورج بطنطا ، وظل به حتى سنة ١٨٩٩ . وبعد أن نال الشهادة الابتدائية التحق بالقسم الثانوي بالمدرسة نفسها حتى سنة ١٩٠٢ ، ثم ترك هذه المدرسة ليكمل دراسته الثانوية في مدرسة القديس لويس بطنطا أيضاً . ولا نعرف تاريخ حصوله على الشهادة الثانوية ، ولكن المعروف أنه اشتغل موظفاً في البنك الأهلي بطنطا سنة ١٩٠٣ ليساعد عائلته الفقيرة .

وفي أوائل الحرب العالمية الأولى ، ترك يوسف كرم وظيفته في البنك الأهلي ، وذهب إلى باريس ليدرس الفلسفة . والتحق هناك بالجامعة الكاثوليكية حيث درس الفلسفة لمدة ثلاث سنوات نال بعدها شهادة الدكتوراه *Lectorat* . وفي سنة ١٩١٧ حصل على دبلوم الدراسات العليا من السوربون بدرجة جيد جداً ، في موضوع عن ديكارت بعنوان :

La théorie du jugement du raisonnement chez Descartes.

وقد كتب رسالته هذه بإشراف الأستاذ ليون روبان *M. Léon Robin* وبفضل توصية من هذا الأستاذ عين يوسف كرم مدرساً للفلسفة في مدرسة ثانوية فرنسية قريبة من مدينة أورليان *Orleans* .

ولم يلبث يوسف كرم أن عاد إلى مصر سنة ١٩١٩ ، وعاش في طنطا في عزلة تكاد أن تكون تامة ، عاكفاً على البحث والقراءة في الفلسفتين العربية والغربية . وقد ظل على هذه الحالة ثماني سنوات في حياة بعيدة عن الأضواء والذنيويات ، حتى دعت به الجامعة المصرية ليكون مساعداً للمسيو لالاند أستاذ الفلسفة بكلية الآداب ، وكان ذلك سنة ١٩٢٧ . وقد ظل يوسف كرم يدرس الفلسفة حتى سنة ١٩٥٦ ، انتقل خلالها من جامعة القاهرة إلى

جامعة الإسكندرية سنة ١٩٣٨ وبقى بها حتى بعد بلوغه سن المعاش سنة ١٩٤٦ أسعاًذاً غير متفرغ .

وتوفى يوسف كرم فى ٢٨ مايو سنة ١٩٥٩ بعد أن عاش حوالى ثلاثة وسبعين عاماً حافلة بحب العلم تحصيلاً وتأليفاً .

ثانياً - مؤلفاته :

يمتاز يوسف كرم فى كل ما كتب بالأسلوب العلمى المركز ، وبالجلد المادىء المزن ، والحاجة العقلية التى تستند على الأدلة المنطقية ، وقد ترك لنا مؤلفات تعد ذخراً فى مجال الفكر ، وكما كان يسعدنا أن نتحدث عنها كلها ، لو لم يحل القدر دون التحدث عن كتاب له يعد أحد أعمدة ثلاثة فى مذهبه الفلسفى ، ذلك هو كتاب « الأخلاق الإنسانية » الذى ذهب إلى أصوله بين أنقاض المنزل الذى كان يسكن فيه سنة ١٩٥٦ . ولقد حاول يوسف كرم أن يكتب هذا الكتاب مرة ثانية ، ولكن المرض اشتد عليه وحال بينه وبين ما يريد ، وإذا كان لنا أن نتحدث عن كتاب لم نره لأنه لم ير النور ، فإننا نستطيع أن نصف الأساس الذى كان سيقوم عليه من كلام مؤلفه فى كتاب « العقل والوجود » (ص ٩٩) ، إذ يقول : « حتى إذا ما أتينا إلى الأخلاق ووجدناها تفتقر إلى معرفة ماهية الإنسان وأصله ومصيره ، وإلى معانى الحرية والخير والفضيلة والجزاء والواجب والحق والعدل ، فلن ننكرها كما يفعل الحسيون بدعوى أن ليست هناك ماهيات ، وأن ليس لنا من موضوع معرفة سوى المحسوس ، وأن العلم إنما يقرر ما هو كائن لا ما يجب أن يكون ، ولن نضعها وضعاً دون تعقلها كما يفعل كانط وأتباعه من التصوريين ، بل لتناول مبادئها من الفلسفة الأولى ونبرهن عليها بهذه المبادئ ، فيبين لنا الوجود معقولاً فى جميع نواحيه ، وترد إلى العقل الجليل المقدس (كما يصفه أفلاطون) مكانته السامية ويبين بكل جلاء أن ما بعد الطبيعة لا يعنى ما وراء الوجود وما فى عالم الخيال ، وإنما هو علم صميم الوجود ، وأساس العلوم وتأسيسها »

وكتب يوسف كرم المطبوعة والمخطوطة ، هي : -

١ - تاريخ الفلسفة اليونانية : -

صدرت الطبعة الأولى سنة ١٩٣٦ ، وصدرت الطبعة الثانية مريدة ومنقحة سنة ١٩٤٦ ، وهي تقع في ٣١٥ صفحة من القطع الكبير ، ويعد من أحسن الكتب التي أخرجت للناس في هذا الموضوع باللغة العربية . ويقول المؤلف في تصديره : « لسنا بحاجة إلى كثير شرح لنبين خطر الفلسفة اليونانية في تاريخ الفكر ، فقد يكفي أن نذكر أنها فلسفة الشرق الأدنى منذ فتوح الإسكندر ، وأنها فلسفة الغرب منذ أن استولى الرومان على بلاد اليونان في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد ، فعرفوا لبوغ المغلوبين وأخذوا عنهم أسباب الحضارة المادية والعقلية ومنها الفلسفة واصطنع المفكرون المسيحيون هذه الفلسفة ، ثم اصطنعها المسلمون ودخلت المدارس في الشرق والغرب ، فكونت العقول ، وهيمنت على وضع العلوم » .

ويقسم المؤلف كتابه هذا إلى مقدمة وستة أبواب . تكلم في المقدمة عن الفكر اليوناني قبل نشأة الفلسفة ، ثم تحدث في الباب الأول عن نشأة الفلسفة النظرية عند اليونان في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد ، فتعرض للأيونيين الأخيرين في معالجتهم للمسألة الطبيعية أمثال ألبادوقليس وديموقريطس وآنكساغوراس . وفي الباب الثاني تحدث عن نشأة الفلسفة العلمية فتعرض للسوفسطائيين وسقراط وصغار السقراطيين . وأوقف الباب الثالث على أفلاطون فتحدث عن حياته ومصنفاته ومنهجه ثم عن آرائه في المنطق والطبيعة والنفس وما بعد الطبيعة والأخلاق والسياسة . ونخص الباب الرابع بالحديث عن أرسطو فتكلم عن حياته ومصنفاته ومنهجه ثم عن آرائه في المنطق والطبيعة والنفس وما بعد الطبيعة والأخلاق والسياسة ، وعرض في الباب الخامس للفلسفة والأخلاق عند اليونان من القرن الثالث إلى القرن الأول قبل الميلاد ، فتحدث عن المدارس السقراطية وأبيقورس والرواقية والشكاك . وفي الباب السادس والأخير ، تحدث عن الفلسفة

والدين من القرن الأول للميلاد حتى القرن السابع ، فعرض للغنوصية وموقف اليهودية من الفلسفة اليونانية ، وكذلك موقف المسيحية من هذه الفلسفة ومن دافعوا عن الدين المسيحى ومن دافعوا عن الفلسفة ثم تحدث عن الأفلاطونية الحديثة ، وختم هذا الباب بفصل عن شراح أرسطو ابتداء من الإسكندر الأفروديسى حتى يوحنا النحوى. وقد ذيل المؤلف كتابه بقاموس للأعلام يقع فى صفحتين .

٢ - دروس فى تاريخ الفلسفة :

كتبه المؤلف بالاشتراك مع الدكتور إبراهيم مذكور ، صدر سنة ١٩٤٦ فى ٢٢٦ صفحة من القطع الكبير ، بتكليف من وزارة المعارف العمومية لتلاميذ السنة التوجيهية . والكتاب يعطى فكرة سريعة عن الفلسفة ويتناول تاريخها وتاريخ الفكر منذ النشأة فى الشرق القديم لدى البابليين والآشوريين والمصريين وغيرهم حتى الفيلسوف عمانوئيل كانط فى العصر الحديث ، ماراً بالفلسفة اليونانية والفلسفة المتوسطة من إسلامية ومسيحية والفلسفة الحديثة كل ذلك فى أسلوب مبسط وعرض واضح كى يسهل لمن كتب لهم أصلاً الانتفاع منه

٣ - تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط :

صدرت الطبعة الأولى فى سبتمبر سنة ١٩٤٦ فى ٢٦٥ صفحة من القطع الكبير ، محتوية على فهرس عام فى أربع صفحات وعلى قاموس للأعلام فى أربع صفحات أيضاً . وصدرت الطبعة الأخيرة منه سنة ١٩٦٥ فى ٢٣٢ صفحة من القطع الكبير خالية من الفهرس العام ومن فهرس الأعلام ، وهى لم تحذف شيئاً من جوهر الكتاب ، وإنما أتى لقص عدد الصفحات من صغر حروف الطباعة الجديدة . والكتاب مبنى على فكرة سليمة هى أن الفلسفة اليونانية « وإن تكن قد انتهت بما هى يونانية فقد بقيت بما هى فلسفة » ، وتناولتها عقول لم تكن « خالصة للفلسفة خلواً من كل مذهب فى الوجود » مثل اليهود والمسيحيين والإسلاميين . وقد قام هذا الكتاب على عرض الحركة

الفكرية عند من تناولوها من الأوربيين اللاتينيين في العصر الوسيط وهم متأثرون بديتهم . وقد قسم المؤلف كتابه إلى مقدمة وأربعة أبواب : ذكر في المقدمة لبنة عن أدوار الفلسفة المدرسية وموقف العصر الوسيط منها وصلتها بالدين ، وخص الباب الأول بالحديث عن الأساتذة أو الرواد من القرن الرابع إلى القرن التاسع الميلادي . وتحدث في الباب الثاني عن تكوين الفلسفة المدرسية . وعرض في الباب الثالث ما بلغته من أوج ، وبخاصة على يدى القديس توما الأكويني . وأخيراً تحدث عن انحلالها في الباب الرابع من الكتاب .

٤ - تاريخ الفلسفة الحديثة :

صدرت الطبعة الأولى منه سنة ١٩٤٩ في ٤٥٤ صفحة ، وصدرت الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٥ في ٤٧٨ صفحة . وقد جاء الفرق في عدد الصفحات من اختلاف طريقتي الطبع لا من زيادة المادة . والكتاب يحتوى على مقدمة وستة أبواب ، تحدث المؤلف في المقدمة عن الخصائص التي يتميز بها العصر الحديث . وتحدث في الباب الأول عن شخصيات بعض المفكرين الحديثين الذين تأثروا بأفلاطون أو بأبن رشد ، والذين انحازوا إلى ناحية العلم والدين وقفوا موقف النقاد ، ثم الدين وقفوا بفلسفاتهم موقفاً مستقلاً . وتحدث في الباب الثاني عن أمهات المذاهب الحديثة ، فعرض لفلسفة فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت وفلسفة بليز بسكال وفلسفة نقولا مالبرانش وفلسفة باروخ سبينوزا وفلسفة ليبنتز وفلسفة جون لوك . وفي الباب الثالث عرض لفلسفة القرن الثامن عشر في إنجلترا ، فعرض لفلسفة نيوتن وفلسفة جورج باركلي وفلسفة ديفيد هيوم وفلسفة توماس ريد وغيرهم ، وفي فرنسا ، فعرض لفلسفة كوندياك وفولتير ومونتسكيو وروسو ، وفي ألمانيا ، فعرض لفلسفة عمانوئيل كانط الذى وقف أمام « تيار الشك وجمع بجراح

النقد باسم العلم والأخلاق ، وقد مضى على أثره القرن التاسع عشر يعمل على التركيب والبناء » . وقد وقف المؤلف الباب الرابع على الفلاسفة الذين جاءوا في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، وعنون لهذا الفصل بـ « تركيب وبناء » فتحدث عن الفلسفة في ألمانيا عند فختي وشلنجر وهجل وشوبنهاور وهربارت ، وعن الفلسفة في فرنسا ، فتحدث عن فلاسفة المذهب الروحي أمثال لامارك وفيكثور كوزان وغيرهما ، وعن فلاسفة المذهب السلني أمثال لويس دي بونالد وغيره ، وفلاسفة المذهب الواقعي أمثال أوجيست كونت وغيره ، وعن الفلسفة في إنجلترا ، فتحدث عن المذهب الحسي عند أرميا بنتام وغيره ، والرمانية عند كولريدج وغيره ، وفلسفة التسمية عند هملتون وغيره . أما الباب الخامس فقد عنوانه بـ « مادية وروحية » وتحدث فيه عن الفلاسفة الذين جاءوا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من إنجلترا وفرنسيين وألمان أمثال جون ستيوارت مل وإرلست رلان وكارل ماركس . أما الباب السادس والأخير فقد تحدث فيه عن الفلاسفة الذين جاءوا في النصف الأول من القرن العشرين ، من أمريكيين وإنجليز وفرنسيين وألمان . فتحدث عن وليم جيمس وجون ديوس وبرادلي وبرتراند رسل وإميل دوركهم وهنري برجسون والفلسفة الوجودية وفلسفة الظواهر .

٥ - الطبيعة وما بعد الطبيعة .

صدرت الطبعة الأولى يوم وفاة المؤلف سنة ١٩٥٩ ، وصدرت الطبعة الأخيرة منه سنة ١٩٦٦ ، وتقع في ١٩٤ صفحة من القطع الكبير . وهو ينور حول ثلاث مسائل رئيسية هي : المادة والحياة والله . وينقسم إلى بابين كبيرين : باب يبحث في الطبيعة ، وآخر يبحث في ما بعد الطبيعة . وقد قسم الباب الأول إلى أربعة فصول تحدث فيها عن تجوهر الأجسام والمذاهب التي قيلت فيه ، وعن الحياة النامية ، والحياة الحاسة ، والحياة الناطقة . وقسم الباب الثاني إلى سبعة فصول عرض فيها لموضوع علم

ما بعد الطبيعة والبراهين التي قيلت في وجود الله . وصفات الذات الإلهية ، وصفات الفعل الإلهي ، وما دار حول هذه الصفات من إشكالات ثم عرض لمشكلة التشاؤم والتفاؤل وختم المؤلف كتابه بتسبيح وتمجيد للذات الإلهية .

٦ - ثلاثة دروس في ديكرت :

صدر هذا الكتاب سنة ١٩٣٧ ، وهو عبارة عن ثلاثة دروس ألقاها الأستاذ الكسندر كواريه M. Alexandre Koyré الأستاذ بكلية الآداب بالجامعة المصرية حينئذ ، بالجمعية الجغرافية ، ونقلها الأستاذ يوسف كرم إلى اللغة العربية ، وقد احتوى الكتاب على النصين العربي ويقع في ٤٩ صفحة ، والفرنسي ويقع في ٥٦ صفحة من القطع الكبير . وقد كانت هذه المحاضرات بمناسبة مرور ثلاثمائة سنة على ظهور كتاب ديكرت « مقال عن المنهج » .

٧ - نفسية الأحكام التقويمية :

صدر هذا المجلد سنة ١٩٢٩ ، وهو عبارة عن محاضرات الأستاذ أندريه لالاند M. André Lalande في كلية الآداب بالجامعة المصرية سنة ١٩٢٨ . وقد تضمن المجلد النص الفرنسي للالاند ويقع في ٢٧ صفحة والترجمة العربية ليوسف كرم وتقع في ٢٧ صفحة أيضاً من القطع الكبير . وتضمن أيضاً محاضرات للالاند بعنوان « دروس في التراجع » ونفسية الأحكام التقويمية عبارة عن ستة دروس : الدرس الأول في الأحكام التقويمية والأحكام التقريرية . والثاني في تنوع الأحكام التقويمية ووحدةها ، والثالث والرابع في القيم والأحكام الفردية ، والخامس والسادس في القيم والحياة الاجتماعية .

٨ - المعجم الفلسفي :

صدر سنة ١٩٦٦ في ١٨٨ صفحة عدا فهارس باللغتين الفرنسية والإنجليزية تقع في ٢٣ صفحة من القطع الكبير ، وهو معرف ومرتب

حسب الأجدية العربية ، رقد أثبت أمام كل مصطلح المقابلان الإنجليزي والفرنسي : وقد استخرجه المؤلف من كتب العرب الأقدمين ومن المعجم المبسط للأستاذ كوفيليه M. Cuvillier ، ثم عربت المصطلحات الأخيرة ، واشترك معه في هذا الجهد الأستاذ يوسف شبالة . ثم أعطيت هذه المواد بعد وفاة يوسف كرم للدكتور مراد وهبة فرتبها وأضاف عليها مستعيناً بمعجم Lalande الفرنسي ومعجم رونز Runes الإنجليزي وأعمال مجمع اللغة العربية وأشرفت على إخراج المعجم في ثوبه الأخير بعد استكماله بإضافة بعض الشروح .

٩ - العقل والوجود :

وهو ما سنتحدث عنه في الجزء الثالث من البحث ، وقد صدرت الطبعة الأولى منه سنة ١٩٥٦ ، وصدرت الطبعة الأخيرة سنة ١٩٦٤ . وليوسف كرم ، فيما عدا ذلك ، كتب وترجمات وأبحاث صغيرة ، باللغة الفرنسية ، منها رسالته التي نال بها - كما ذكرنا من قبل - دبلوماً في الدراسات العليا من كلية الآداب بجامعة باريس وعنوانها :

La théorie du jugement et du raisonnement chez Descartes.

وهو بحث مازال مخطوطاً ، والنسخة التي بين أيدينا مكتوبة بخطه وتقع في ٨١ صفحة من حجم الفولسكاب : ومنها ترجمته لرسالة كتبها الفيلسوف الإسلامي أبو نصر الفارابي بعنوان « في معاني العقل عند أرسطو » إلى اللغة الفرنسية . والنسخة التي نتحدث عنها مخطوطة أيضاً وتقع في ثمانى صفحات من حجم الفولسكاب ومكتوبة على الآلة الكاتبة : ومنها ترجمته لكتاب « مناهج الأدلة في عقائد الملة » لابن رشد إلى اللغة الفرنسية أيضاً ، في ١١٣ صفحة من حجم الفولسكاب ومكتوبة على الآلة الكاتبة .

أما الأبحاث الصغيرة التي ظهرت باللغة الفرنسية فأغلبها أو كلها نشر في المجلة التوماوية Cercle Thomiste التي تأسست سنة ١٩٣٤ ، ثم أخرجت في فصل مستقلة ضمن مجموعة Les cahiers du cercle Thomiste وهذه الأبحاث هي :

١ - انتصار المذهب الروحي في الفلسفة اليونانية :

Le triomphe du spiritualisme dans la philosophie grecque.

صدر في عدد يناير سنة ١٩٣٤ من المجلة التوماوية في ست صفحات ، وهو عبارة عن تحليل لمراحل الفكر اليوناني وتطوره منذ المفكرين الطبيعيين الماديين حتى فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو ، حيث يثبت وجود العالم العقلي ووجود الله والقيم الروحية السامية .

٢ - معنى الفلسفة المسيحية :

La notion de philosophie chrétienne صدر في عدد يولية سنة ١٩٣٤ من المجلة التوماوية في أربع صفحات ، وهو بحث في آراء الأستاذ جيلسون Gilson في نشأة الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى وتحسيد معالمها ومحتوياتها وصلتها باللاهوت .

٣ - الآراء الفلسفية لإخوان الصفاء :

Les idées philosophiques des Frères de la Pureté.

صدر في عدد يناير سنة ١٩٣٥ من المجلة التوماوية في ١٦ صفحة . وهو بحث في رسائل إخوان الصفاء ، ينصب بصفة خاصة على آرائهم في الميتافيزيقا وصلة الإنسان بالكون وبالله ، مع تحليل لآرائهم الديلية . وقد ترجم هذا البحث إلى اللغة الإسبانية ونشر في مجلة فلسفية بمدير .

٤ - المدينة الفاضلة للفارابي :

La cité vertueuse d'al-Farabi صدر في عدد سبتمبر وأكتوبر سنة ١٩٣٦ من المجلة التوماوية ، وهو بحث في الله وصفاته ، والفيض ، والإنسان ، والمدينة الفاضلة ، والمدن غير الفاضلة .

٥ - هجوم الغزالي على الفلاسفة :

Le réquisitoire d'Agazali contre les philosophes.

صدر في عدد نوفمبر وديسمبر سنة ١٩٣٦ من المجلة التوماوية في ٢٦ صفحة ،

وهو عرض دقيق لكتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي ، تناول فيه الكلام عن موضوع الكتاب ومنهجه ومشاكل القدم والأزلية والوجود ، وتحدث عن وحدة الله والذات الإلهية ، والعلم الإلهي ، والسماء والحتمية العامة ، وروحانية النفس ، وخلود النفس ، والحياة الآخرة .

٦ - ديكارت : Descartes

صدر في عدد مايو ويونيه سنة ١٩٣٧ من المجلة التوماوية في ١٥ صفحة ، بمناسبة مرور ثلاثة قرون على نشر كتاب « مقال عن المنهج » لديكارت . وفيه عرض لفلسفة ديكارت ، تحدث فيه عن الشك المنهجي والمثالية ، والله والإنسان .

٧ - المذهب التوماوي ومذهب ديكارت :

Thomisme et Cartésianisme

صدر في عدد يوليه وأغسطس سنة ١٩٣٧ من المجلة التوماوية في ١٥ صفحة ، وهو عبارة عن دراسة مقارنة للفلسفتين تدور حول الشك ، والواقعية ، والله ، والإنسان .

٨ - الأفلاطونية والمسيحية : Platonisme et Christianisme

صدر في عدد يناير وفبراير سنة ١٩٣٨ من المجلة التوماوية في ٧ صفحات ، وهو عبارة عن دراسة لتأثير الفلسفة الأفلاطونية على آراء الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين منذ القرون الأولى (مدرسة الأسكندرية) والقديس أوغسطين إلى بسكال وغيره من المحدثين .

٩ - مشكلة الشر : Le problème du mal

صدر في عدد مارس وإبريل سنة ١٩٣٨ من المجلة التوماوية في ٥ صفحات ، وهو عبارة عن دراسة لمشكلة الشر استناداً على مذهب القديس توما الأكويني ، ويتناول الكلام عن ماهية الشر ، وأنه ممكن ، وأسبابه .

١٠ - فكرة الفلسفة عند القديس توما الأكويني .

L'idée de philosophie chez St. Thomas d'Aquin.

صدر في عدد نوفمبر وديسمبر سنة ١٩٣٨ من المجلة التوماوية في ٥ صفحات ، وهو عبارة عن بحث تاريخي لتوضيح فكرة الفلسفة كما يتصورها توما الأكويني ، وكيف ميزها عن اللاهوت وأعطاهما كيانها المستقل .

١١ - القلق الإنساني في التفكير اليوناني :

L'inquiétude humaine dans la pensée grecque

صدر في عدد أكتوبر ونوفمبر سنة ١٩٣٩ من المجلة التوماوية ، وهو عبارة عن تحليل للفكر اليوناني منذ بدايته في الإلياذة ، وتبع مراحل في الأورفية Orphisme والطقوس الدينية ، ثم عند فيثاغورس وسقراط ، وعند أفلاطون في المأدبة .

١٢ - برجسون : Bergson

صدر في عدد يناير وفبراير ومارس سنة ١٩٤١ من المجلة التوماوية في ٢٠ صفحة ، وهو عبارة عن عرض لفلسفة الفيلسوف الفرنسي برجسون ، تناول فيه المؤلف نقده للمادية وتحليل فلسفة الصيرورة ، والأخلاق والدين .

١٣ - منطق أرسطي ومنطق إسلامي :

Logique Aristotelicienne et logique Musulmane

صدر في عدد يولييه سنة ١٩٤٨ من المجلة التوماوية في ٧ صفحات . وهو عبارة عن تحليل ونقد لكتاب الدكتور على سامي النشار « مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطي » .
وأخيراً ، ينبغي ألا ننسى أن ليوسف كرم مقالات وأبحاثاً باللغة العربية نشرت في المجلات المصرية ، أمثال : الرسالة ، والثقافة ، والمقتطف ، والكاتب المصري ، والكاتب .

ثالثا - العقل والوجود :

الطبعة التي بين أيدينا صدرت سنة ١٩٦٤ ، وتقع في ١٩٢ صفحة من القطع الكبير ، وهي مقسمة إلى ثلاثة أبواب كبيرة : يتحدث الباب الأول عن وجود العقل ، والثاني عن نقد العقل ، والثالث عن المعاني والمبادئ الأولى . وقد قسم المؤلف الباب الأول إلى أربعة فصول : تكلم في الفصل الأول عن التصور الساذج ، وفي الثاني عن الحكم ، وفي الثالث عن القياس ، وفي الرابع عن الاستقراء . وقسم الباب الثاني أيضاً إلى أربعة فصول : عالج في الفصل الأول مشكلة الشك واليقين ، وفي الثاني مشكلة التصور والوجود ، وفي الثالث مشكلة العقل وإدراك الطبيعة ، وفي الرابع مشكلة العقل وما بعد الطبيعة . أما الباب الثالث والأخير فقد قسمه كذلك إلى أربعة فصول : يتحدث في الفصل الأول عن الوجود ، وفي الثاني عن لواحق الوجود ، وفي الثالث عن مبادئ الوجود ، وفي الرابع عن أقسام الوجود ، كل هذا عدا مقدمة قصيرة .

وكتاب العقل والوجود يعد جزءاً من ثلاثة أجزاء حاول يوسف كرم أن يثبت فيها آراءه الفلسفية أو مذهبه الفلسفي ، والجزء الثاني هو كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة الذي صدر يوم وفاته ، أما الجزء الثالث فهو كتابه في الأخلاق الإنسانية الذي لم تقدر له رؤية النور بعد فقد أصوله بين أنقاض منزل تهدم ، كما ذكرنا من قبل ، وقد ظهرت من هذا المذهب بعض السوانح أو بعض الأفكار الجزئية خلال صفحات كتبه الثلاثة التي أرخت للفلسفة اليونانية والفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط والفلسفة الحديثة ، وذلك حينما كان يعلق بالتأييد أو بالتفنيد على بعض المذاهب الفلسفية ، ولكن هذا المذهب وضح تمام الوضوح في كتبه الثلاثة الأخرى ، وأولها كتاب العقل والوجود .

المؤلف - في هذا الكتاب - يعالج المسائل لذاتها محاولاً الكشف عن وجه الحق فيها ، « ويقدم دراسة العقل ، كما يقدم العامل امتحان الآلة

قبل الشروع في استخدامها » ، فإن مسألة المعرفة عنده هي مسألة العقل ، فالعقل هو القوة الإنسانية التي تدرك المعارف اللامادية وتدرك كنهه الماديات إلى جانب إدراكها للمعاني العامة كالوجود والجوهر والعرض والعلة والمعلول والغاية والوسيلة ، والخير والشر والفضيلة والرذيلة والحق والباطل ، وإلى جانب إدراكها للعلاقات أو النسب التي توجد بين الأشياء والمبادئ العامة في كل علم على حدة وفي العلوم على وجه الإجمال ، وتدرك أيضاً لموجودات غير المادية كالنفس والله وخصائصها الذاتية ، وتؤلف بالاستدلال العقلي - الفنون والعلوم ، « مما لا مثيل له عند الحيوان الأعجم مع حصوله على المعرفة الحسية » .

ويناقش المؤلف مذهب الحسين محاولاً إثبات وجود العقل وأصالته أفعاله عن أفعال الخواص ، بالتمييز بين الأفعال العقلية والأفعال الحسية . يبسط يوسف كرم الكلام في الأفعال العقلية الثلاثة ، كما عرفت في المنطق ، وهي : الإدراك المحض للمعنى الذي يسمى بالتصور الساذج أو البسيط ، وإدراك الإثبات أو النفي بين معاني الأشياء ، وهو الذي يندرج تحت الفعلين الآخرين ، وهما الحكم والاستدلال بنوعيه من قياس أو استقراء . وهو يقسم الباب الأول - كما ذكرنا من قبل - إلى أربعة فصول : ويخص الفصل الأول بالكلام عن التصور الساذج ، فيتكلم عن المعنى المجرد الكلي ، وعن موقف المذهب الحسي من المعنى ، ثم يقارن بين المعنى والصورة ، ويختتمه بالمقارنة بين المعنى واللفظ . والمؤلف يرى أن العقل يحصل على « المعنى » إذا جرد الماهية عن المادة الشخصية وعن أعراضها الملازمة لها ، والماهية الممثلة في المعنى من الممكن تجريدتها عن كل ما يخص الوجود الواقعي . ولذا فإن العقل يتصور تحققها في أفراد لا نهاية لها ولو لم يجربها إلا في فرد واحد ، ولهذا فإن من الممكن أن نسمى المعنى المجرد كلياً ونسمى أفرادها جزئيات . والمهم هنا أن التجريد يسبق تصور الكلية ، ويصبح أساساً للعلم الكلي الذي هو وصول العقل إلى معنى الشيء وإدراكه لعلله . وللتجريد درجات ثلاث : تجريد عن الأعراض

المحسوسة بالفعل ، كما لو جردنا صورة شخص عن طوله ولونه مثلاً ، فخلص لنا معنى الإنسان ، وتجريد عن المادة المخصوصة المجردة للحصول على معنى الكمية المتصلة أو المنفصلة أو معنى الكمية على الإطلاق ، وتجريد عن المادة المعقولة ذاتها ، فيحصل العقل على معنى الوجود الذى لا يتعلق بمادة بذاتها . فالتجريدنا -إذن- كما يراه المؤلف هو الوسيلة بين العقل والوجود ، يقول يوسف كرم : « فالتجريد واسطة الاتصال بين العقل والوجود ، وفيه ضمان موضوعية العلم وحقيقته » ، والفلاسفة الذين ينكرون العقل ويحاولون الاكتفاء بالحس (أمثال هوبس ولوك وهيوم ومل وسبنسر) لا يستطيعون تسويق العلم الذى يدور على الماهيات المجردة والقوانين الكلية ، بينما الحس لا ينال سوى الجزئيات ، والفلاسفة الذين يؤمنون بالعقل وينكرون هذا التجريد (أمثال ديكرت ومالبرانش وليبنيز وسبينوزا وكنت) لا يستطيعون تعيين العلة الحققة للمطابقة بين العقل والأشياء .

ومن الطبيعى ألا يوافق يوسف كرم على ما يراه الحسيون من إنكار وجود معان فى أذهاننا ، وما يرونه من أن معارفنا إما إحساسات أو راجعة إلى إحساسات وأن المعنى الكلى تصور متناقض ، إذ أن « الكلية » تمنع التعيين عن المعنى ، وكل ما يحصل مما يسميه التجريديون معنى مجرداً كلياً ، إنما هو صورة نكتسبها بالانتباه إلى الخصائص الذاتية لكل جزئ ، وأن تجربة « الصور المركبة » التى أجراها جالتون حوالى سنة ١٨٨٠ خير دليل على ذلك ، إذ وضع فى فانوس سحرى بضع مداليات تمثل كليوباترا ووجه الضوء إلى موضوع واحد فظهرت صورة هى متوسط المداليات .

ويرد على ذلك بأن الحصول على صورة مركبة كهذه يقتضى أن تكون الصورة الجزئية قليلة العدد شديدة التشابه ، وهى تتغير بحذف صورة جزئية أو إضافة أخرى ، زد على ذلك أن هذه الصورة المركبة لا تعتبر مشتركة فى الحقيقة إلا بالقياس إلى الصور الجزئية الحادثة هى عنها ولما يعوقها فقط ، وهى لا تخرج عن كونها صورة جزئية عند من لم يعرفها . وتظهر

استحالة الحصول عليها يتباعد المشابهات المحسوسة بين أصناف نوع واحد ،
فما بالك بأنواع جنس واحد .

ويوسف كرم وإن سلم بوجود الصورة المشتركة في مخيلتنا ومخيلة الحيوان
الأعجم ، إلا أنه يرى أن اشتراكها يأتي من « غموضها واقتصارها على
خطوط عامة قليلة التعبير » ، زد على ذلك أن هناك فارقاً جوهرياً بينها وبين
« المعنى » ، فهي لا تشتمل إلا على أعراض الشيء وأجزائه كما تبسّل للحواس
وحسب ، بينما يتضمن المعنى علة الخصائص التي يمثلها ، فالفرق بينهما
كالفرق بين الرسم والحد . وهو إن سلم أيضاً بأن الإنسان لا يتبين المعاني
المعقولة الصريحة في الماديات ، أى معاني الدرجة الأولى من درجات
التجريد ، إلا أنه يحزم بأن العقل يدرك معاني الدرجتين الثانية والثالثة أى
الماهيات . فالعقل يدرك موضوعات الرياضيات وهى معقولات صرفة ،
ويدرك أيضاً المعاني التى تتجرد عن كل مادة محسوسة أو معقولة كمعاني ما بعد
الطبيعة والنفس والأخلاق والمنطق .

ويعرج المؤلف على قضية الحكم ، فيرى أن الحكم فعل من أفعال العقل
يثبت نسبة معقولة بين المحمول الذى هو دائماً معنى مجرداً في القضايا العلمية .
فالحكم خارج عن دائرة الحس تماماً . إن الحكم يقتضى ثلاثة أفعال تمهيدية
هى : تصور معنيين ، والمضاهات بينهما ، وإدراك نسبة التوافق أو عدم
التوافق بينهما ، وبعد هذا الفعل الثالث يصلر الحكم . إن بعض علماء
النفس المعاصرين يرون أن الحكم تصور لإجالي تحلله إلى المعاني المؤلفة له ،
فنحن ندرك أولاً كل موقف جملة ، ثم نعبّر عنه بقضية . وهذا رأى يقوم
على سوء الفهم ، كما يقول يوسف كرم ، فلا بد وأن يسبق تمايز جزئى
الحكم الحكم نفسه وإلا امتنع الحكم ، وبالتالي يمتنع التعبير عنه في قضية
لعدم توفر المعاني والألفاظ التى تؤلف بينها . والشأن في الحكم السالب
كظايره في الحكم الموجب ، فالحكم بشقيه يفترض وضع مسألة والمضاهاة

بين معنيين ، وهذه المضاهات ممكن حدوثها ابتداء في قضية سالبة بحيث يقع السلب على الموضوع ، كما هو الشأن في الحكم الموجب . ولما كان هناك حكم موجب وحكم سالب ، فإنه - أى الحكم - يتميز بالطبع عن التصور الساذج ، لأنه يتضمن بالذات الصدق أو الكذب . فالصدق يظهر سراحة في الحكم ، بعكس التصور الساذج الذى لا يظهر فيه صراحة ، فثل الأخير كمثل المرأة تعكس صور الأشياء ولا تدرك أنها تعكسها ، « على حين أن العقل فى الحكم يعلم أنه يعلم ويقول قولاً يؤدي معنى تاماً يحسن السكوت عليه ، إن لم يقابل بالإنكار » .

ويعرض المؤلف للقياس المنطقي ، ويسوغه بأنه استدلال يضيف إلى معلوماتنا شيئاً جديداً ، ويرد على أصحاب المذهب الحسى الذين ينكرونه لأنه مبنى على معنى مجرد كلى ويشهد بوجود العقل ، ويقول إنهم يفسرون الاستدلال بصفة عامة بأنه انتقال من محسوس إلى محسوس ، وأنه من ثمة يرجع إلى تداعى الصور بالتشابه ، وأن الاسمين قوم يقفون عند الظاهر ولا يحاولون النفوذ إلى حقائق الأشياء ، فلم يدركوا أن الأشكال القياسية أشكال للتفكير أولاً ، ويرد أيضاً على الحسين فيما يتعلق بالاستقراء ، ويرى أن الاستقراء الناقص هو الاستقراء العلمى ، بعكس الحسين الذين لا يقبلون سوى الاستقراء التام ، وإن كانوا يؤمنون به إلى وقت قد تظهر فيه التجربة علماً جديداً .

وبالجملة ، فإن يوسف كرم قد قام فى الباب الأول من كتابه بتحليل أفعال العقل وبين أصلاتها ، وأثبت وجود العقل .

وفى الباب الثانى يتحدث عن لقد العقل ، ويعالج هذا الباب أيضاً فى أربعة فصول : يتحدث فى الأول عن الشك واليقين ، وفى الثانى عن التصور والوجود ، وفى الثالث عن العقل وإدراك الطبيعة ، وفى الرابع عن العقل وما بعد الطبيعة .

فإذا كان العقل موجوداً ، فما مدى تعقله للوجود ؟ هل يعقله على حقيقته ، أم يتجاوز هذه الحقيقة ؟ إن يوسف كرم في هذا الباب يدافع عن موضوعية الإدراك العقلي للماديات وعن كفاية العقل لتكوين ما بعد الطبيعة ، كما يدافع عن موضوعية الإدراك الحسي ووجود العالم الخارجي .

إن حجج الشكك منذ فلسفة اليونان حتى العصر الحاضر تتلخص في أربعة وجوه هي : أخطاء الناس الحسية والوجدانية والاستدلالية ، واختلافهم في إحساساتهم وآرائهم وعقائدهم وأخلاقيهم وعاداتهم ، وإمتناع البرهان التام ، وإمتناع التلليل على صدق العقل . إن هناك فجوة توجد دائماً في ذهن الشاك تفصل بين المعرفة النقدية والحياة العملية ، لأنهم يعلقون الحسكم فلا يجوزون بشيء ، وإن وثقوا بصدق حواسهم ، فهم لا يزيدون على إعلان القول بأن ما يرونه أو يسمعون به راية الحواس وأن حقيقته الذاتية غير معروفة ، وهم وإن لم يتفقوا جميعاً على الوقوف عند هذا الحد من المعرفة ، بل تجاوزها بعضهم إلى شيء من الرجحان بالنسبة لدرجات المعرفة ، إلا أنهم يحتفظون بارتياحهم في النظر .

ويدافع المؤلف عن اليقين بقوله إن وجود الخطأ دليل على وجود الحقيقة ، ونحن لا نخطئ دائماً ، وإن أخطأنا فمن الممكن تصحيح أخطاء العقل بمعارضة معارفه بعضها ببعض ، فكل ما على الفيلسوف حين ينظر في مسألة الخطأ هو أن يعرف الخطأ ويعرف الحقيقة ، ويحدد الوسائل والمناهج للتمييز بينهما ، وليس له أن ينكر قدرة الإنسان على إصابة الحقيقة بتاتا لكونه يخطئ أحياناً ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الاختلاف في الآراء ليس أمراً محتوماً ولا متصلاً ، فإن التفاهم بين كثير من الناس في الحياة الاجتماعية دليل على اتفاقهم في كثير من الحقائق الواقعية والمبادئ العقلية . أضف إلى ذلك أن الاختلاف لا يدل على فساد العقول ، فإن تباين وجهات النظر وتباين ظروف البيئة والتاريخ سبب هذا الاختلاف ، ومن جهة

ثالثة ، يجب أن نعرف أن هناك قضايا بيئة بذاتها تتضح النسبة فيها بين المحمول والموضوع حالما نتصورهما وبدون واسطة ، ذلك لأنها « حقائق حاضرة طبعاً في العقل ومبادئ مطلقة تنتهى إليها البراهين ويسكن عندها العقل ، لأن علة التصديق بها موجودة فيها هي » ولذا ، فإن الزعم بأن البرهان التام تسلسل إلى غير نهاية زعم خاطئ . ومن جهة رابعة ، فإن البرهان على صدق العقل إنما يقسح في التعقل نفسه ، كما نستوثق من صلاح أى آلة باستعمالها . فالبرهان عبارة عن اقتناع بدس في مزاولة التعقل للمبادئ الأولية . ويرى المؤلف أن نظرية الرجحان التى ابتدعها « ترينادس » أحد مشاهير الشكاك لا تنفيذ في الخروج من الشك ، ولا ينتج منها سوى الإيماعن فى التناقض . فلا بد إذن من « امتناع الشك المطلق امتناعاً باتاً ، ووجوب البدء باليقين » ، وينبغى البدء من اليقين الطبيعى بالبدسبات . ويؤيد يوسف كرم شك الإمام الغزالى ، ويعارض شك الفيلسوف ديكارت ، ويرى أنه لا يصلح أصلاً فى مجال المعرفة ، ف « عيبه الأساسى أنه يبدأ بالشك الكلى الحقيقى ، ومثل هذا الشك يوصل الباب مبدئياً دون أى يقين ، فكيف يوضع بداية لمنهج ؟ » .

ويعرض يوسف كرم للمذهب التصورى فى المعرفة ، وخلاصته أن المعرفة ظاهرة نفسية ، أى فعل باطن يصدر عن العارف ويستقر فيه ، فالعارف لا يعرف غير ذاته ، فأى موضوع يدرك بالفكر يصير فكراً ، ولم يعد الموضوع فى ذاته ، فلا يوجد فى مجال المعرفة إلا الفكر يظهرنا على انفعاله لا على الأشياء ، وليست الحقيقة فى المعرفة إلا مطابقة المعرفة لنفسها . ويعارض يوسف كرم هذا المذهب ، وبخاصة من ناحية التأثير بالأشياء الخارجية ، فكون المعرفة باطنية لا يتنافى مع التأثير بالشئ الخارجى ، إذ أن الشئ يحجى إلى الذهن من حيث هو « فكر » بصورته ، أى بمعناه وماهيته ، وبذا يتأثر به العارف فى حركة مادية تحمل صورة أو معنى . ويناقش المؤلف بعد ذلك ، ليبنتز ومالبراىش وباركلى ثم هيوم ومل وكانط ، ويرى أن الحق مازال إلى جانب نظرية التجسرد الأرسالية

فالنفس ليست ملكاً هبط من السماء إلى الأرض حاملاً المعاني أو مستعداً لقبولها من روح علوى ، ولكن الحس يتصل مباشرة بالأشياء ، ويكتسب العقل معرفته بتلقى مادتها من الحس . ذلك أن الحياة العقلية مرتبطة بالحياة الحسية ، بل البدنية ، وإن تمايزت منهما بالطبيعة والفعل . وإن « أول ما يشبهه العقل أن ماهيات المحسوسات ليست موجودة مفارقة للمادة على نحو ما تتعقلها كما ظن أفلاطون ، ولكنها موجودة في مادة المحسوسات مغطاة بأعراضها ، وهى بهذا الاعتبار غير معقولة ، فيظل العقل محتاجاً إلى موضوع يتعقله ، وهو يتعقل بالفعل موضوعات كثيرة . فيلزم أن فى النفس قوة تجرد الماهيات عن المادة البادية فى الصور الخيالية وتجعلها معقولة بالفعل ، فتتفعل بها قوة أخرى وتتعللها ، كما يفعل الحس بموضوعه فيحسه »

وهكذا يؤيد يوسف كرم نظرية أرسطو ، ويرى أنها من النظريات الفريدة لتفسير أصل المعانى ، إذ تدع للمعنى طبيعته العقلية ، وتضمن موضوعية المعقول ببيانها كيفية الانتقال من المحسوس إلى المعقول بتجريد عقلى ، بعكس النظريات الحسية التى لا ترى فى المعانى سوى أنها مختصرات للمحسوسات تكتسب بالتجريد الحسى ، أى بتفصيل المحسوس إلى أجزائه كما هى فى الواقع ، وبالعكس النظريات التصورية التى تضع المعانى فى النفس وضعاً أو تضعها فى عقل مفارق يفيضها على النفس دون أن تدع للعقل أية صلة بالحس فى الغالبية العظمى من الأحوال .

ويرد يوسف كرم على التصوريين المحدثين ، وهو يسميهم اسميين ، إذ مع اعترافهم بوجود المعانى فى الذهن فإنهم يقطعون الصلة بين العقل والأشياء الخارجية ، ويقرر أخيراً أن المعانى دلالات على الأشياء ، كما قرر من قبل - رداً على الحسين - أن الألفاظ دلالات على المعانى . يقول المؤلف : « قلنا ضد الحسين إن الألفاظ دلالات على المعانى ، ونقول الآن ضدهم وضد التصوريين إن المعانى دلالات على الأشياء ، نطبقها عليها

بقولنا مثلاً « زيد إنسان » و « عمرو إنسان » وهذا التطبيق دليل على المطابقة بين الطرفين ، وتقرير للعلم ، إذ كان العلم إدراكاً لحقائق الأشياء ، في معانيها الكلية ، وكان الحكم العلمي كلياً ضرورياً ، لا بتطبيق العقل على الحدين مقولة جوفاء غريزية فيه دون إدراك ضرورة الارتباط بينهما ، بل لكون ذلك الحكم يضيف إلى الموضوع محمولاً يخص ماهية الموضوع الممثلة في الدهن بالمعنى المحرد .

وهكذا نخلص يوسف كرم إلى أن العقل الإنساني يبدأ بإدراك الموجودات الطبيعية أولاً ، ثم يعلمها في أنفسها كما هي ممثلة في الحواس وفي الذاكرة والخيالة .

ولكن إدراك العقل للموجودات الطبيعية لا يعبر إلا عن موضوعه الخاص به بما هو إنسانى ، أى عقل نفس تتحد بالبدن . ذلك أن للعقل موضوعاً عاماً باعتباره عقلاً بإطلاق ، يتجاوز هذا الموضوع إلى أصول الكون ويمتد إلى مطلق الوجود ، أى يسمو تعقله متجاوزاً الماديات ، ويسمو إدراكه عن الإدراك بالذات إلى الإدراك بالاستدلال ، فيصل بذلك إلى علم ما بعد الطبيعة حين يدرك كل موجود ، بل يدرك الوجود بما هو وجود . ويقف المؤلف موقفاً وسطاً بين الحسيين وبين التصوريين في موضوع امتداد العقل إلى كل موجود ، فيذكر أن المعرفة عبارة عن تشبه العارف بالمعروف تشبهاً معنوياً ، فإذا حصل تشبه المعروف في النفس تصير النفس هى المعروف سواء أكان هذا الشبه حسياً أم عقلياً ، وبدا تصبح النفس مرآة الوجود بانعكاس مختلف الموجودات على صفحتها . ويدرك العقل الماديات ، ويعقب ذلك إدراكه للروحيات . وإدراكه لهذه الأخيرة صعب ، فهو لا يستطيع أن يكون عنها معانى ذاتية أو مطابقة لها ، بل يدركها بطريق غير مباشر هو طريق الاستدلال ، إذ يستدل بالمعلول على العلة ، وبالعرض على الجوهر ، ويتعقل معانى الجوهر الروحى بما يستفاد من الماديات ، ويعبر عن هذا التعقل بألفاظ تدل أول ما تدل على الماديات . وهكذا — كما

يقول المؤلف - نعرف وجود الله من حيث هو علة وجود العالم ، ونعرف صفاته بتزويدها عن كل ما يتعلق بصفات المخلوقات من نقائص

أما من جهة إدراك العقل للوجود بما هو وجود ، فلن المؤلف يرى أن معنى الوجود هو أول معنى يحصل في تصور العقل ، ذلك لأنه العنصر المشترك بين الموجودات على اختلافها وبين معلومات العقل ، مثله في ذلك مثل اللون الذي هو العنصر المشترك بين مدركات البصر ، وبذا يتحقق معنى الوجود عند من يتصور تصوراً ساذجاً ، كما يتحقق عند من يحكم على الشيء ، ذلك لأن « معنى الوجود هو أبسط المعاني وأعمها ، وهو الوجه الذي يدرك به العقل كل موجود. » زد على ذلك أن إثبات شيء لشيء ، سواء أكان بحكم واحد أم باستدلال ، لا يعني إلا أن الأمر هو كذلك . فإثبات وجوب الوجود وامتناع الوجود وامتناع عدم الوجود ، إنما يبنى على ضرورة الوجود ، وهذا آت من أن الموضوع العام للعقل هو الوجود من حيث هو كذلك أو مطلق الوجود ، ومن جهة أخرى ، فإن اللاوجود المطلق والتناقض والامتناع أمور غير معقولة ، ولا تقابلها معان ذاتية في الذهن . فلا يقابل الأول إلا معنى الوجود المسلوب ، ولا يقابل الثاني إلا معنى الاتساق المقتضى للوجود ، ولا يقابل الثالث إلا معنى الضرورة أو معنى الإمكان .

وهكذا يدافع يوسف كرم عن علم ما بعد الطبيعة ، ويرى أنه العلم الأول من حيث المرتبة ، وأنه أوضح العلوم وأوثقها ، وأنه ضروري لأنه كلي .

مما سبق نرى أن المؤلف قد أثبت أن للإنسان قوة دراية تتميمها عن الحواس ، إذ تدرك المعاني المجردة . وهو وإن سلم للحسيين بأن المعرفة الحسية هي الأولى زمنياً ، وأن « ما من شيء يوجد في العقل إلا وقد سبق له وجود في الحس » ، إلا أنه ترى أن ما يوجد في العقل إنما وجد لا لأنه مدرك من الحس ، بل لأنه متضمن في موضوع الحس « كتضمن معنى الإنسان

في صور أفراده ، أو بمعنى أنه مستلبط من موضوع الحس كاستنباط العلة
غير المحسوسة من معلول محسوس .

وأثبت يوسف كرم أيضاً أن المعاني تفسر صعوداً تبعاً لدرجة التجريد ،
فتأتي معاني العلوم الطبيعية أولاً ، ثم معاني العلوم الرياضية ، وهكذا
إلى أن نصل إلى أعم المعاني على الإطلاق وهو معنى الوجود بلا تخصيص
أو تعيين ، ولمعنى الوجود هذا لواحق ذاتية « تشترك فيها الموجودات بمجرد
كونها موجودات » ، وله أيضاً مبادئ أعم من مبادئ جميع الموجودات
والعلوم التي تبحث فيها . وبذا يكون له موضوع كلي هو الوجود بما هو
وجود ، ويقوم على هذا الموضوع علم يرأس سائر العلوم ، من حيث
عموم موضوعه الذي يتقدم - بالطبع - في ترتيبه على المواضيع الخاصة ،
ويعد أصلاً لكل برهان ، ولذا فقد سمي بالفلسفة الأولى .

ويخصص يوسف كرم الباب الثالث في البحث في معاني هذا العلم ،
فيتكلم عن الوجود ومبادئه ولواحقه وأقسامه . فهو يعرف بالوجود ،
ولا يعرف الوجود ، إذ ليس للوجود حد ولا رسم ، لأنه أبسط المعاني
وأعمها ، وهو ذو معنى بين واضح ، فنحن لا ندرك شيئاً ، إلا وندرك
أولاً أنه موجود وجوداً حقيقياً أو ذهنياً . وقد ذهب بعض الفلاسفة
المحدثين إلى أن معنى الإضافة أو النسبة هو أبسط المعاني وأولها ، ذلك
أن معنى الوجود يدعو معنى اللاوجود ، ومعنى اللاوجود يدعو معنى الوجود .
أى لا يقل هذا إلا بمعارضته بذلك ، ولا يفهم ذلك إلا بمعارضته بهذا .
إذن تكون النسبة هي موضوع ما بعد الطبيعة ، ويرد يوسف كرم على
هذا بأن معنى النسبة لاحق على أى معنيين متقابلين . فالنسبة لا تنشأ إلا بعد
تعقلهما ، ومن ثم تكون النسبة هي المعنى الأعقد . لا المعنى الأبسط .
زد على ذلك أن معنى اللاوجود يستند على معنى الوجود ، ولا يحد إلا بنفى
الوجود ، في حين أن الوجود يحد بنفسه ، وبذا يكون الوجود هو موضوع
ما بعد الطبيعة ،

وإذا كان الوجود يقال على الله أولاً ، فإن ذلك لا يستتبع القول بأن لا وجود لما عدا الله — كما ارتأى بعض الفلاسفة وبعض المتصوفة — ومن باب أولى لا يمنع أن ما عدا الله موجود بالله وجوداً حقيقياً . « ولفظ الوجود يقال بمعنيين : أحدهما كمصدر ، كما هو ظاهر ، والآخر كاسم أى « الموجود » فالمصدر أو الوجود يعنى على وجه الاستقامة ، أى أولاً وبالذات فعل الوجود أو الوجود بالفعل . ويعنى على وجه الانحراف ، أى ثانياً ، ما يعنيه الاسم نفسد أى الموجود » .

ويرى المؤلف أنه يلزم من معنى الوجود أن يكون الموجود — بما هو موجود — واحداً ، وحقاً ، وخيراً ، وجميلاً ، فهو واحد لأنه بسيط ، والبسيط لا ينقسم ولا يقبل القسمة ، بعكس المركب تركيباً غير طبيعي ، أى المتقوم بأجزائه الخاصة به بالطبع مثل الإنسان . وهو حق ، أى ذو حقيقة ، فإن الحق مساوق للوجود ، « فإن كل موجود فهو مطابق للعقل الإلهي ، وكل موجود فله ماهيته ، وكل موجود فهو كفاء لأن يولد الحق في كل عقل حالما يعلم » . وهو خير ، فالخير من المعاني الأولى ، فكل خير موجود ، وكل موجود خير ، والخير والوجود متساوقان . وهو جميل ، ذلك أن الجمال إدراك والتلذذ معا ، وبذا يشارك في معنيي الحق والخير معاً ، ويحى بعدهما في تسلسل لواحق الوجود ابتداء من الوجود عينه . فالجمال إدراك حق ما من جهة ، ويشير النزوع كالخير من جهة أخرى .

وبعد ذلك ، أى بعد أن عرضنا وجهه نظر المؤلف في معنى الوجود والصفات التي تلازمه ، بقى أن نعرض نسبة العقل إلى الوجود أو أثر الوجود في العقل . وهذا ما نخصص له يوسف كرم الفصل الثالث من الباب الثالث ، وسماه مبادئ الوجود :

ومبادئ الوجود خمسة : مبدأ الذاتية ، وصيغته « أن الموجود هو ذاته ، أو هو ما هو » . ومبدأ التناقض ، وصيغته « يمتنع أن يوجد الشيء وألا يوجد في نفس الوقت ومن نفس الجهة » . ومبدأ الثالث المرفوع

أو الوسط المرفوع ، وصيغته « لا وسط بين الوجود واللا وجود » .
ومبدأ السبب الكافي ، وصيغته « كل ما يوجد فله ما به يوجد » أى « فلو جوده
سبب » . ومبدأ الغائية ، وصيغته « كل ما يفعل فهو يفعل لغاية » أو « كل
فعل لازم عن غاية » .

ويرى يوسف كرم أن هذه المبادئ بيئة بذاتها ، فإن موضوعها
ومحمولها هو الوجود ، والوجود أبين المعاني على الإطلاق ، وهى مبادئ
كلية ، لأنها تنطبق على كل وجود ذهنى أو خارجى . وهى كذلك
حاصلة فى جميع العقول ، فإن العقول تطبقها صراحة أو ضمناً ، وهى
صادقة ضرورية ، يمتنع تصور نقائضها ، وغير مفتقرة إلى برهان ،
وهى مثل النور الساطع على العقل ، فتفرض نفسها عليه .

ثم يشرح يوسف كرم هذه المبادئ ، فيذكر فى هذا الفصل شرح مبادئ
الدائية وعدم التناقض ، مكتفياً بشرح الثانى عن شرح مبدأ الثالث المرفوع ،
إذ أن الكلام عن مبدأ التناقض ينسحب عليه .

ثم يتكلم عن مبادئ العلة الفاعلية والغائية فى الفصل الرابع ، وهو
آخر فصل من فصول الكتاب ، ويتكلم فيه عن أقسام الوجود ، ويحصرها فى
فى خمسة أقسام ، هى : الفعل والقوة ، والجوهر والعرض ، والماهية والوجود ،
والعلة والمعلول ، والغاية والوسيلة .

وبالنسبة للقسم الأول ، أى بالنسبة للقوة والفعل ، فإن المؤلف يرتضى
مذهب أرسطو ، وهو المذهب الذى يجمع بينهما ، ويرى أن القوة وإن لم تعقل
فى ذاتها ، فهى تعقل بالقياس إلى الفعل الذى تخرج إليه . فالفعل كمال القوة ،
وهى من أجله وجدت ، وهو محققها ، إذ لكل متغير متغير ، ولكل متحرك
محرك . وعليه ، فإن الذين يفسرون الكون بتطور المادة ، واضعين فى الأصل
القوة والاختلاط زمنياً غير متناه ، مخطئين . فلو صح زعمهم لما خرجت

الأشياء من القوة إلى الفعل ، أو من الاختلاط إلى النظام . وبفضل هذا الفهم ، الذى يراه المؤلف من البدايات ، « يتفق العقل مع الوجود ، ويصعد إلى فاعل أول » .

أما بالنسبة للقسم الثانية ، فإن يوسف كرم يفضل تعريف الجوهر بأنه « المتقوم بذاته » ، عن تعريفه بأنه موضوع الأعراض أى محلها وحاملها . لأن الأول - على حد تعبيره - بمثابة الحد ، والثانى بمثابة الرسم . وهو وإن ارتضى تعريف العرض تعريفاً مقابلًا للتعريف الثانى للجوهر بأنه « ماهية موجودة فى آخر ، ووجودها فى موضوع أو محل » ، إلا أنه يذنب بأنه « ينبغى أن يفهم حلوله فى موضوع بمعنى اتحاد به وتقومه فيه ، لا كحلول الجزء فى الكل أو الجسم فى المكان ، أو المعلول فى العلة . فليس للعرض من حقيقة الا بالجوهر ، كالشكل واللون والحركة فإنها لا توجد إلا فى موضوع » ويرد على الذين يقولون بأن الجوهر مجرد فكرة ناشئة عن تلازم الظواهر أو بقاء كمية المادة أو بأن الجوهر فكرة ذاتية لا غير ، بأن هذا التلازم أو هذا البقاء بحاجة إلى تعليل ، وأننا نسير إلى مالا نهاية فى هذا الطريق ، فأين توجد هذه الظواهر ؟ » .

فإذا وجدت بذاتها تكون جواهر ، وإذا وجدت فى غيرها تكون هذه الأعيان جواهر أيضاً ، ومن ناحية أخرى « فإن الظواهر موجودة ، وشرط الوجود موجود » ، ومن المحال « عدم الإقرار بفاعل للفعل ومظهر للظاهرة » ،

لأما بالنسبة للقسم الثالثة ، أى إلى ماهية ووجود ، فإن يوسف كرم يبلو عليه أنه مقتنع برأى القديس توما الأكوينى ، الذى هو خليط من رأى أرسطو وابن سينا مع بعض الإضافات ، يقول رأى : إن قسمة الوجود إلى واجب وممكن ترجع إلى التعريف الوارد فى التوراة ، وتبين الفارق الأول الحاسم بين الله والمخلوقات . لأن هذا الفارق يقوم على أول المعانى وأشملها ، وهو معنى الوجود ، أى أن الله هو العلة الأولى التى توجد بذاتها ضرورة .

فلا تغاير - إذن - في الله بين ماهية ووجود . بينما المخلوقات ، لكونها ممكنات فقط ، فإن الوجود لا يتضمن في ماهياتها ، وإذا أضيف إليها تكون هذه الإضافة خارجة عن الماهية لا ذاتية لها . فلو كان وجودها من ماهياتها ، لوجدت دائماً ، وعلى حال واحدة ، كالماهية .

أما بالنسبة إلى القسمة الرابعة ، أى إلى علة ومعلول ، فإن المؤلف يرى أن القسمة السابقة ، أى إلى ماهية ووجود ، تقودنا إليها رأساً . فإذا انقسم الوجود إلى واجب بذاته ووجوده عين ماهيته ، وإلى ممكن بذاته مركب من ماهية ووجود مفتقر إلى موجد ، كان لكل موجود علة ووجود .

وأخيراً نصل إلى القسمة الخامسة ، أى إلى غاية ووسيلة . ويرى المؤلف أن العقل يستشف العلة الغائية من وراء الظواهر المحسوسة ، ويرى أن العلاقة بينها وبين العلة الفاعلية علاقة السابق واللاحق . ذلك أننا إذا طرحنا الغايات جانباً ، نكون بالتالى قد طرحنا العقل ، فكل فاعل يفعل لغاية ، وكل مفعول كان غاية قبل أن يفعل .

وبعد ، فهذا هو كتاب « العقل والوجود » ، أثبت فيه يوسف كرم أن للإنسان قوة داركة تتميز من الخواس هي العقل . وهذا العقل يدرك معاني المحسوسات مجردة عن مادتها ، ومعاني آخر مجردة بذاتها ، ويؤلف هذه المعاني في قضايا وأقيسة واستقرارات فينفذ إلى ما وراء المحسوسات ويستكنه ماهياتها . وكان من الطبيعي أن يبطل المذهب الحسى الذى يقصر المعرفة الإنسانية على الخواس . ثم عرض لقيمة الإدراك العقلى ، فأدحض مذهب الشك المنكر لجميع الحقائق والذى يهدم العلم من أساسه ، وأدحض أيضاً المذهب التصورى الذى وإن آمن أصحابه بوجود العقل وبمدركاته إلا أنهم قصروا هذا الوجود على داخل العقل واعتبروا هذه المدركات تصورات وحسب ، فأنكروا على الإنسان حق الخروج من التصور إلى الوجود .

وهو بالتالى قد بين تهافت المذاهب الميتافيزيقية التى انبنت عليها ، ثم وضع يوسف كرم رأيه فى ما بعد الطبيعة ، فذهب إلى أنه علم يدور على معنى الوجود بما هو وجود ، وعلى المعانى والمبادئ اللاحقة لمعنى الوجود وهى أبسط المعانى والمبادئ وأعمها ، وهى الأساس لكل معرفة والتى ينبى عليها العلم . وهو بهذا قد وضع جزءاً من مذهبه الفلسفى الذى قال عنه فى مقدمة الكتاب إنه « يتسم باليقين والإيمان ، وبدونهما لا حياة للإنسان بما هو إنسان إنه المذهب العقلى ، يؤمن بالعقل ، ولكن المذهب العقلى المعتدل ، يؤمن أيضاً الوجود ويقدر تعلقه عليه ».

تحليل كتاب
الطبيعة وما بعد الطبيعة
ليوسف كرم

بقلم
د . نبيله زكري زكي
جامعة المنيا

الطبيعة وما بعد الطبيعة

قام الأستاذ يوسف كرم بتأليف عدة مصنفات فلسفية من بينها كتابه المعروف باسم الطبيعة وما بعد الطبيعة والذي هو موضوع التحليل في هذا البحث ، حيث سنحاول من خلال هذا الكتاب إبراز اتجاه يوسف كرم الفلسفي أو مدرسته إن صح هذا التعبير .

وقد حاول يوسف كرم في هذا الكتاب توضيح مجالين من مجالات الفلسفة ، ولقاء الضوء عليهما ، حيث تدور حولهما الدراسات والأبحاث الفلسفية هما مجالي الطبيعة وما بعد الطبيعة .

وقد أفرد يوسف كرم لكل واحد من هذين المجالين عدة فصول فإذا قارنا بينهما وجدنا أن باب الطبيعة وهو الباب الأول حظي عنده بدراسة أوفر وأخصب حيث أدرج فيه كل ما يدور حول حياة الأجسام الطبيعية والمناهج المختلفة التي انتهجت طرقاً ووسائل من أجل توضيح وتفنيده ماهية هذه الأجسام ونوعية الحياة بينها ومبادئها وأصولها ثم غاياتها ومراده من ذلك تفسير بعض الأمور الملموسة المطروحة في الواقع أمامنا .

أما الباب الثاني وهو الخاص بمسألة ما بعد الطبيعة فيعرض فيه موضوعات هذا العلم ثم المسائل المدرجة في كل موضوع وهي كلها مسائل تتعلق بالإلهيات .

والحقيقة أن الدارس لآراء يوسف كرم في هذا الكتاب بقسميه (١) يتبين له مدى تأثير يوسف كرم ببعض الآراء السابقة عليه ، وخاصة توما الأكويني في العصر الوسيط وهذا يعني أيضاً أنه قد تأثر بفلسفة أرسطو بإعتبار أن توما الأكويني قد تابع أرسطو في بعض ما ذهب إليه ولكن يمكن القول

(١) أي القسم الطبيعي والقسم الخاص بما بعد الطبيعة . ويتضمن القسم الأول أربعة فصول . ويشمل القسم الثالث سبعة فصول .

بأن فلسفة يوسف كرم تقبلور فيما نسميه بالتوماوية الجديدة ، حيث استطاع أن يطوع مذهب توما الأكويني بما يتفق مع اتجاهاته الفكرية والتي أعتقد أنها اشتقت أيضاً موضوعاتها من اتجاهات أخرى سابقة عليه ، وأعني بذلك بعض مذاهب الفلاسفة القدماء والمحدثين حيث نجد في هذا الكتاب بصفة خاصة تناوله لأكثر من رأى لفلاسفة كثيرين أمثال أفلاطون وأرسطو وابن سينا وابن رشد وكثيرين غيرهم ، الأمر الذي يجعل لفلسفته لوناً من الخصوبة كما أنه يثرى المسائل الفلسفية التي أراد التحدث فيها ، إذ لا بد للفيلسوف أن يستعين دائماً بآراء غيره ويناقشها وقيم معها حواراً ومن هنا تبرز أفكار جديدة يتجدد بها الفكر ، وهذا ما أراده يوسف كرم ، فلا غرابة أن نجده مؤيداً تارة ومعارضاً تارة أخرى للآراء الفلسفية التي ذكرها .

وفيا يلي عرض وتحليل الكتاب المشار إليه لنتبين ما وصل إليه المؤلف من الآراء والنتائج

أولاً - الطبيعة

قسم يوسف كرم تناوله للطبيعة إلى أربعة فصول احتواها هذا الباب وتضمن كل فصل منها على عدة موضوعات طرح فيها المؤلف فكره وآراءه المختلفة .

أولاً : تجوهر الأجسام (١)

وهو يقصد بهذه الفكرة كيفية البحث عن ماهية الجسم الطبيعي أو مطلق الجسم - على حد قوله - حتى يشمل كل شيء ولا يقتصر على الجهاد وأن تجوهر الأجسام يعني بالدرجة الأولى المبادئ الأولية أو الذاتية التي للجسم أي قبل حلول الأعراض فيه .

(١) الفصل الأول من الباب الأول من ٧ وما بعدها .

وقد عرف يوسف كرم الأمور الطبيعية بأنها ليست أموراً إرادية لكنها أمور تسخيرية بمعنى أن الطبيعة لا تفعل بالاختيار إنما تفعل أفاعيلها بالتسخير الطبع . وعرض لعدة مذاهب في هذا الفصل منها المذهب الآلى الذى رد أصل الطبيعة إلى العناصر الأربعة ، ثم عرض لبعض الاعتراضات على هذا المذهب . كما قدم مذهب أرسطو أو مذهب الهيولى والصورة الذى يسمى (بالمذهب الهليومورفى) والذى ذهب فيه أرسطو إلى تصور الموجودات على أنها مركبة من مادة أولى وهى الهيولى ومن الصورة - أما الهيولى فهى أصل امتداد الجسم فى المكان - والصورة أصل وحدته وخصائصه الذاتية - وكذلك تعنى الهيولى أصل تكثر الأفراد فى النوع الواحد واختلافهم فى الأعراض ، وتعنى الصورة أصل اتفاقهم فى الماهية .

ثم ينتقل يوسف كرم إلى تناول مسألة كمية الأجسام الطبيعية ، وبذهب إلى أن لكل جسم كم ، وهو العرض الأول فى الجسم وهو الأول من حيث الرتبة لا من حيث الزمان وعن الكم يلزم المكان وهناك نوعان من المكان : مكان خاص ومكان مشترك - أما المكان الخاص فهو الحيز الذى يشغله الجسم بمقداره - والمكان المشترك هو الحيز الذى يشغله جملة أجسام ، ويرتبط الجسم دائماً بمكان بحيث لو انعدم الجسم انعدم المكان - وهذا يعنى أن المكان موجود ذهنى فقط . ويجب ألا نغفل أن الكمية والمكان شرطاً للحركة .

وهذه النتيجة رد المؤلف على أصحاب المذهب الآلى القائل بأن الجسم يمكن أن يستمر فى حركته إلى مالا نهاية وهذا يعنى أن العالم لما حركه الله مضى فى حركته بعد ذلك دون حاجة إلى الله - أقول رد المؤلف ردين أحدهما خاص بالأجسام الطبيعية والآخر خاص بالله وأوضح فى رده الأول أن حركة الأجسام تسكن فى الجو بسبب مقاومة الهواء وأن قوة التحريك محدودة بقوة المحرك وبكفاية المتحرك لقبولها وأنه ليس هناك خلأ صرف .

أما الرد الثانى فمؤداه أن الجسم الطبيعى محدود الكفاية فلا يمكن أن يقال

أن العالم يقبل من الله حركة غير متناهية تغنيه عن الله ولكن يعقل أن يستقبل من الله تحريكاً متناهياً يجعله مفتقراً إلى الله ليس فقط لتوليد الحركة ولكن أيضاً لتجديدها واستمرارها .

وقد تعرض الأستاذ يوسف كرم للبحث في مقولة الزمان لارتباطه بالحركة حيث أنه عدد الحركة بمعنى أن الحركة تقبل العد بحسب تعاقبها وحلل المؤلف هذه المقولة (الزمان) وأكد على ارتباطه وجودياً بالحركة بمعنى أنه يبدأ عندما تبدأ حركته وبذلك يفصل عن العدم السابق عليه وقد اعتبر أن أصغر أجزاء الزمان هو (الآن النفسى) أو بمعنى آخر مدة الظاهرة التى نشعر بها أو نوليها اهتمامنا ويظل الزمان حاضراً إلى أن تأتى أحداث أخرى فى توقيتات تالية فيصبح هذا الحاضر ماضياً . وعلى ذلك ففكرة الزمان نسبية لأن الموجود منه فى كل لحظة هو (الآن) أى أدنى جزء فيه وهذا الجزء يتجدد باستمرار طوال جريان الحركة لأنه الوسطة بين الماضى والحاضر .

وقد تناول يوسف كرم مسألة ترتبط بالأجسام ارتباطاً وثيقاً وهى الأعراض الطارئة على الأجسام ، أو حدوث الكيفيات فى الأجسام الطبيعية ، وذكر أنها كانت مسألة لها أهمية خاصة لدى الآيين فأدرجها فى أربعة أقسام وجعل القسم الأول منها خاص بالشخص أى بعاداته واستعداداته وملكاته كالفضيلة والرذيلة والعلم والظن وهى كلها مكتسبة . أما القسم الثانى فهو خاص بالفعل وهذا يعنى القوة والعجز أو الكفاية وعدم الكفاية — أما القسم الثالث فقد خصصه لمسألة الانفعال ويعنى به الإحساسات الظاهرية الناتجة عن تأثير الأشياء فى الحواس والإحساسات الباطنية الناتجة عن تأثير الأشياء فى النفس وهذه كلها تعد من قبيل الإنفعالات . أما القسم الرابع فأفرده لمسألة الهيئة والشكل أى ترتيب أجزاء الكمية بحيث تبدو صورة متكاملة أى تصبح فى الشكل النهائى لها .

الحياة النامية :

تعرض يوسف كرم في كتابه (١) لأنواع الحياة لكنه بدأ أولاً بالحديث عن الحياة بصفة عامة فذهب إلى أنها تعنى خاصيتين أساسيتين إحداهما الحركة الذاتية في كافة الأحياء . ومعنى الحركة هي حدوث التغير في الحى أو خروجه من القوة إلى الفعل ويقصد بالحركة هنا المكانية والزمانية. وثانيهما الإدراك ، وفاقد هاتين الخاصيتين يعتبر فاقدا للحياة وقد عرض يوسف كرم في هذا الفصل لآراء كل من أصحاب المذهب الحسى ثم ديكارت ذاكرراً أن الحى عبارة عن كل مركب من أعضاء منسقة فيما بينها بحسب شكل محدد لكل نوع وأما تعريف الحياة النامية فهي : الحياة المشتركة بين جميع الأحياء على الأرض مثال ذلك الإنسان والحيوان والنبات وكل هذه الموجودات تعيش على ثلاث وظائف هي الاغتذاء والنمو والتوليد حيث هذه الوظائف تحفظ لها كيانها وكميتها ثم هناك خاصية هامة أيضاً للحى وهي أن له عمراً بينما لا عمر للجناد فنحن نجد أن الحى يولد ثم ينمو ثم يموت أى أن لوجوده مراحل يمر بها وهو مالا يوجد في الجناد ولا بد أن نعرف أن للحياة النامية غاية وغايتها تمام الطبيعة دون قصد أو علم لأن الموجودات يرتبط بعضها ببعض وبذلك يتحقق النظام الكلى الشمولى للكون. والحقيقة أن هذه الفكرة من جانب الأستاذ يوسف كرم قد تأثر فيها إلى حد كبير بمذهب أرسطو (٢) في الغائية والقائل بأن الموجودات ترتبط بعضها ببعض بقانون السببية أى السبب والمسبب وأنها تتحرك دائماً في حركات شوقية إلى أعلى أى إلى غايتها .

وقد فصل يوسف كرم القول في الحياة وأنواعها والقوى الفيزيائية والكيمياء في الحى وأنها هي مبدأ الحياة كما أنه عرض ردوداً مختلفة على الماديين الذين ذهبوا إلى أن الحياة مادية والدليل على هذا انقسام النبات والحيوانات

(١) الفصل الثانى من الباب الأول ص ٣٤ وما بعدها .

(٢) أرمطاليدس - الكون والفساد ص ٢٥٢ ترجمة أحمد دلقى السيد - القاهرة ١٩٣٢ .

الدنيا إلى أفراد قائمة بذاتها من ذات النوع وقد أقام عليهم حجة فحواها أن الحى له نفس واحدة متعددة القوى والوظائف وإلا انفصمت وحسدته .

اصل الحياة :

عرض يوسف كرم لفكرة أرسطو عن أصل الحياة وأنها تنشأ فى الحى من تأثير الأجرام السماوية فى المادة الأرضية لأن هذه الأجرام فى نظره ونظر اليونان عموماً أجساماً أثرية تحركها أرواح ثم تلى هذا عرضه لفكر فلاسفة الإسلام وفلاسفة المسيحية فى العصر الوسيط الذى أيد هذا المذهب اليونانى مقررین أن العناصر الأرضية قاصرة عن توليد الحياة فوجب إضافة هذا الفعل إلى الشمس وغيرها من الكواكب وذلك اعتماداً على حكم العقل بأن الأكثر لا يخرج من الأقل أو أن الأكمل لا يخرج من الأقل وظل هذا المعتقد سائداً إلى أن أدحضه (باستور) بالتجربة التى أفادت أن تلك الأحياء تتولد من جراثيم حية لا ينالها البصر المجرد - ثم قدم المؤلف رأى القديس أوغسطينس الذى يرجع الحياة إلى فعل الخالق لأن الله تعالى خالق المادة والحياة ولا سبيل لإنكار ذلك .

الحياة الحاسة :

قدم يوسف كرم فى الفصل الثالث من كتابه تفصيلاً عن الحياة الحاسة بدأه بعرض آراء الأقدمين كديمقريطس ثم تلاه برأى لأفلاطون مضمونه أن النفس فكر خالص ولها علاقة وثيقة بالبدن وأنها مبدأ الحياة والحركة فى الجسم ، وأيضاً فإن أفلاطون أول من قال بروحانية النفس بين فلاسفة اليونان بمعنى تجردها عن المادة أصلاً ثم انتقل إلى مذهب أرسطو فى النفس وأنه قال كأستاذ أفلاطون بروحانية النفس ثم عرض المؤلف بعد ذلك لآراء المحدثين فبدأ بديكارت الذى قرر أن الفكر يطلق على جميع الظواهر الوجدانية من إحساس وشعور وتخيل وتذكر وتعقل وإرادة ولما كانت المادة لا تفكر ، فإن النفس مبدأ الفكر وأنكر أن الحيوان يدرك ويشعر والإنسان ينفرد وحده

بوجود النفس فيه وأن أية مظاهر للإدراك أو الشعور أو النزوع في الحيوان إنما رجعها إلى وظائف آلية لا دخل فيها للنفس .

ثم عرض يوسف كرم بعد ذلك للمذاهب التصورية مثل مالبرانش وليبنز وسبينوزا وباركلي وكانت حيث اعتبروا جميعاً التفاعل بين النفس والجسم أمراً غير مفهوم لما بينهما من تعارض قاطع ، لكنهم أرجعوا الظواهر جميعاً إلى الله لا إلى النفس ولا إلى الجسم ، ثم عرض المؤلف لبعض آراء الفلاسفة الماديين أمثال هوبز ولوك ، وذهب في عرضه إلى أنهما لم يأتيا بجديد . ويؤكد يوسف كرم أن المنهج السليم لاكتشاف الحقائق هو اتباع المنهج العلمي بمعنى تجميع الظواهر ثم تصنيفها تبعاً لمشاهدتها ثم تعيين شروط وجودها وفعلها ثم الارتقاء من الأنواع إلى أسبابها المباشرة وهذه الأسباب المباشرة هي عبارة عن القوى النفسية المختلفة الدافعة لخروج هذه الظواهر .

وقد أفاض يوسف كرم في تفسير الظواهر النفسية وقوانين علم النفس (١) وذلك من أجل التفرقة بينها وبين قوانين وظواهر الطبيعة وتأثير كل منهما على الإنسان ، ثم حاول الاعتراض على الماديين والرد على مذهبهم القائل بربط الحياة الوجدانية بالحياة البدنية فذهب إلى أن البدن قد يكون شرطاً للحياة الوجدانية لكنه ليس عاملاً مكافئاً لها ، بل قد يكون للحياة الوجدانية تأثيرها على الحياة البدنية - والحقيقة أن الحياة الوجدانية هي الأكثر تأثيراً على البدن لأن عمل النفس في الإنسان أقوى بكثير من عمل آلات البدن بل إن آلات البدن هذه ما هي إلا منفذة لأوامر النفس من انفعالات ونوازع ورغبات والدليل على ذلك أن بعض الانفعالات في الإنسان تؤدي إلى سوء الصحة وحلوث المرض . الخ - ثم يقرر يوسف كرم أن للحياة الوجدانية أصالة في الوجود وفي الفعل ، وأنها منفردة في طبيعتها عن طبيعة الحياة البدنية خاصة - كما يؤكد على أن العاقل يستطيع الاحتفاظ بماهية الأنبياء لأنه يحس بها

وهذا بخلاف غير العاقل من جماد أو نبات ، فإنه إذا قبل شيئاً قبله بمادته ولا يستبقى له غيريته بل يحيله إلى ذاته فالنبات مثلاً محروم من قوة المعرفة بسبب ماديته التامة المانعة لقبول الصورة ، فالمعرفة إذن ممتنعة على المادة الصرفة . ثم ينتهى يوسف كرم إلى خلاصة هى أن النفس الإنسانية لا تعرف وجودها إلا إذا عملت وأدركت ذاتها العاملة ، كذلك لا تعرف طبيعتها أنها عاقلة وبسيطة وروحية خالدة إلا بتحليل أفعالها .

وإذا انتقلنا إلى فكرة الإحساس (١) عند يوسف كرم نجد أنه يعتبره أول عناصر الحياة الوجدانية بمعنى أنه أول معرفة تدخل إلى النفس لأن الإحساس هو الانفعال الذى به يدرك الحس الظاهر موضوعه ، وهذا يعنى أنه تأثر ما يصاحب الإدراك وينشأ عن قسوة تأثير الموضوع على النفس الحاسة ، وللإحساس ثلاث مراحل : مرحلة فيزيقية كيميائية ونعني التغيرات التى تحدث فى أعضاء البدن نتيجة التأثير ، ومرحلة فسيولوجية ونعني بها تأثر الجهاز العصبي ، ومرحلة وجدانية وهى الإحساس بمعنى المعرفة والإدراك .

وقد نقد يوسف كرم مذهب التصوريين القائل بأن محور العلوم متوقف على الصور الذهنية فقط ورد على مذهبهم بأن أرجع الظواهر الوجدانية إلى مضمون لولاه ما حدثت وذهب إلى أن هذا المضمون مستفاد من شيء حقيق مغاير للوجدان - وهو يعنى بذلك أنه شيء خارجى عنه - وهذا الشيء هو الذى يثير الوجدان فيقوم بفعل وهذا معناه أن معطيات الوجدان لا تأتى من الذهن فقط ، أو أعضاء البدن فقط ، بل إنها تستقبل الاثنين معاً . - ثم أثار يوسف كرم مسألة ذات أهمية وذكر أن المذهب التصورى هو السبب فى إثارتها وهى أين يتم الإحساس ؟ ثم يذهب إلى أن علماء كثيرين يعتقدون أنه يتم فى الدفاع ، ودليلهم العلمى على ذلك هو أنه إذا انقطعت الصلة بين ألياف الحاسة والدماغ فلا يكون هناك إحساس ويؤيدون قولهم بمثال الشخص الذى يتر له عضو فإنه يحس بالألم فى الجزء المفقود - ويعتبر

يوسف كرم هذا التدليل خاطئاً من جانبِ التصويرين لأن الإحساس يتم في مكان التأثير والدليل على ذلك أن ما لشعر به في الحواس يعد غاية في الوضوح ، فإحساس الشم في الأنف وإحساس الطعم في اللسان ، الخ ، وعلى هذا فإن المؤلف يريد إثبات الإحساس في المكان الذي يحس وليس في الدماغ لأنه في رأيه ليس على كفاءة عالية لإدراك الكيفيات المختلفة وأن هذه الكيفيات لها أماكن مخصصة في بدن الإنسان .

التخيل والتذكر :

من المعروف أن التخيل هو ملكة تحفظ الصورة التي ترد على الحواس ثم تنصورها وتذكرها في خيائها وتحللها وتركبها تحت إشراف العقل وتوجيهه مثال ذلك ما يحدث أثناء النوم من رؤية أحلام يستطيع الشخص تذكرها ويتخيل الصور التي كانت في الحلم وهو في حال اليقظة وربما بعد مرور فترة على الحلم وقد عرض يوسف كرم لآراء الماديين في مسألة التخيل والتذكر أمثال هيوم وجون ستيورات مل والكسندر وسبنسر ، والتي ذكروا فيها أن الصور تعود إلى الذهن بسبب إحساس أو صورة أخرى حاضرة فيه ، وقام بالرد عليهم ذاهباً إلى أن الشخص هو الذي يدعو من الصور ما يثير اهتمامه أو ما يحتاجه منها . وهذا يعني أنه السبب الأصلي في استعادة الصور لأن الصور لا تحظى بنسبة واحدة من الاهتمام لدى جميع الناس مثال ذلك أن منظراً واحداً قد يوحى بأفكار ومشاعر مختلفة بالنسبة للفنان أو العالم أو الزارع ، الخ ، وهذا من شأنه أن يبرز لنا استحالة حدوث الآلية في الفكر بل يدل على نشاط الفكر من فرد إلى آخر وهذا ما أراد إثباته الأستاذ يوسف كرم .

ثم نجد المؤلف يتناول حياة الحيوان فيذكر أن الحسيين والتصوريين ينكرون على الحيوان الحياة الحاسة ويعتقدون أنه مجرد آلة ويعلمون ذلك بقوة فعل الغرائز لديه. وقد نقد يوسف كرم هذا الرأي مبيناً أن الغريزة ضرورية

لصيانة الحيوان وحفظ نوعه ، كذلك فإن الغريزة قابلة لبعض التعديل والتنوع لأنها ليست آلية ، وأيضاً فإن الغرائز تختلف باختلاف الأنواع الحيوانية وأحوال المعيشة في البيئة الواحدة ، ولأنها غرائز لا يجوز أن تكتسب بالتفكير مثلاً ولكن يمكن تعديلها بالتفكير ولذلك نجد بعض الغرائز معدلة في الإنسان ، ولكنها تظل على حالها في الحيوان لأنها أقوى شيء فيه وهي جزء من ماهيته وتتناسب مع تركيبه ، وضرورية لحياته حتى يعيش ويتغذى ويتكاثر ويدافع عن نفسه ومن هنا فإن الحيوان يعيش الحياتين النامية والحسية لاتصالها الوثيق إحداهما بالأخرى ، على أن النفس الحيوانية ليست صورة قائمة بذاتها ، لكنها صورة متعلقة بالمادة وهذا ما نراه دائماً في أفعال الحيوان حيث تصدر من قوى عضوية متعلقة بالمادة تعلقاً ذاتياً - وقد عبر يوسف كرم تعبيراً دقيقاً عندما قال عن الحيوان أنه يشترك مع النبات في الحياة النامية ويشترك مع الإنسان في الحياة الحساسة ومن هنا فلا يمكن اعتباره آلة (١) .

الحياة الناطقة (٢) :

ويجعلها يوسف كرم في درجة أعلى من الحياة الحساسة أو فوقها ولها قوتان قوة إدراكية هي العقل ، وقوة نزوعية هي الإرادة . وألحق بالعقل المعنى المعروف لدى أفلاطون وأرسطو وهو العارف بالكمالات أى المعانى المجردة عن المادة ، خاصة تلك المعانى التى تعود إلى الرياضيات وإلى ما بعد الطبيعة . وعنده أن العقل أيضاً ينفذ إلى ماهيات الأشياء ويدرك ما بينها من نسب جوهرية ثم إن العقل لأنه يدرك المعانى الكلية المجردة فالإله ترجع الأخلاق بمعنى أن الإنسان مثلاً يمكن أن يضحى بمنفعة مادية في سبيل مثل أعلى وكمال روحى ولذلك فعندما نصف الإنسان بأنه خلقى فهذا يعنى أنه عاقل أو أن العقل يسود أفعاله . وهناك فضل آخر للعقل يذكره المؤلف بقوله : « إن الدين نشأ مما للعقل الإنسانى من يقين طبيعى بأن العالم لم يصنع نفسه ولا يدبر نفسه

(١) الفصل الثالث من الهاب الأول ص ٩٤ .

(٢) الفصل الرابع من الهاب الأول ص ٩٥ وما بعدها .

ولأنما هو صنع موجود كلى القسورة . فإذا كان الإنسان متديناً فما ذلك إلا لأنه ناطق مدرك لمبدأ العلية مجاوز للعالم الذى تقع عليه الحواس ، إلى عالم إن لم يره فهو مؤمن به .

ثم يتناول يوسف كرم الفن حيث يراه قائماً على المعنى المجرد ، بمعنى أنه ابتكار للعقل ، وكذلك اللغة حيث هى من معطيات العقل أيضاً لأنها مجموعة إشارات تدل على ما تحمل من انفعالات وجدانية ولا تأتى لغة إلا ويسبقها فكر — كذلك فالضحك هو أيضاً أثر للعقل لأنه خاص بالإنسان فقط لا يشاركه فيه الحيوان .

أما القوة النزوعية التى هى الإرادة فتعنى أن الإنسان يميل إلى شئ من الأشياء دون غيره ويقصد منه دون قهر أو إجبار وإلا انتفت الإرادة . وللإرادة خاصية لازمة لها هى الحرية . بمعنى أن الإنسان الحر فقط هو الذى يتمتع بها إذ لا توجد إرادة عند من لا حرية له لأن الحرية تمنح فرصة الاختيار للإنسان ، ولذلك فصاحب الإرادة الحرة هو صاحب الاختيار المستقل . ولكن هناك بعض الحالات التى يضطر فيها الإنسان لاختيار أحد أمرين كإلهما ضد إرادته لأنه شر ولكنه يختار أحدهما وهنا تتدخل أيضاً إرادته ولكن بسبب ضرورة داخلية من نفسه وذلك عندما يكون أحد الأمرين أقل شراً أو لسبة الخير فيه أكثر من الآخر لأن الإرادة عادة ما تنزع للخير ، وللإرادة شقين أحدهما أنها تفعل أو لا تفعل وهذه حرية التناقص — والثانى أنها تفعل موضوعاً أو تفعل ضده وهذه حرية التضاد .

الحرية :

وهى تعنى القدرة على الاختيار وممارسة الأفعال وكذلك تقديمها أو تأجيلها أو تعديلها — ويذكر يوسف كرم أن خصوم الحرية يستشهدون عادة بالإحصاءات الاجتماعية ويستتجون منها أن هناك جبرية حاصلة من تأثير البيئة الطبيعية وتأثير الوراثة والتربية ، وهذا خطأ ، لأنهم يغفلون

أن هذه الإحصاءات عادة ما تكون تقريرية ، ولا تلزمنا أن نردها إلى أسباب
ضرورية ثم أن هذه الإحصاءات لا تصبح مضبوطة فعلاً إلا بعد ثبات صحتها
عبر عدد من السنين وحتى إن سلمنا بصحتها أصبحت عبارة عن متوسطات
فقط - وعلى ذلك فالحرية تظهر بوضوح في أحكام العقل .

وقد استند يوسف كرم في مسألة الحرية إلى بعض آراء توما الأكويني
عندما ذهب هذا الأخير إلى أن ما كان بالضرورة في أفعالنا لا نعد أرباباً
له ، لأن فعل الإرادة لا يمكن أن يكون بالضرورة (١) ومن هنا فتركب
الإثم لا تبرز حريته لأن اللذة الحسية استرقت نفسه فلا نكاد نلمس حريته ،
أما فاعل الفضيلة فهو رب فعله لأنه قام على إرادته واختباره .

الجبرية :

يستند أصحاب المذهب الجبرية على فكرة العلم التي نجعل من الوجود مجموعة
من العلل والمعلولات يستند بعضها إلى بعض في ارتباط ضروري ومن هنا
تنتفي كلمة الحرية تماماً ، لأن الإنسان والحالة هذه يصبح آلة إما مادية أو روحية
وقد نقد المؤلف هذه الفكرة مقررّاً أنه ليس من شأن الإرادة والحرية تغيير
ماهيات الأشياء أو العبث بالضروريات وإنما دورها ينحصر فقط في اختيار
الفعل الباطن لها ، وكذلك فإن حدوث الظواهر في ترتيب مطرد لا يدخل
في نطاق كل العلوم بل بعض العلوم كالفلك أو الظواهر الجسوية وتقديراتها
نسبية . وقد ذهب يوسف كرم إلى أن ابن سينا يعد من الفريق الآخر
مبدأ أطراد الظواهر وذكر له عبارة يقول فيها : (لو أمكن لإنسان من الناس
أن يعرف الحوادث التي في الأرض والسماء جميعاً وطبائعها لفهم كيفية ما يحدث
في المستقبل) (٢) وغيرها من العبارات التي تدل على أن ابن سينا أرسطى
في مذهبه في الوجود إلى حد كبير .

(١) ميخائيل فومط - توما الأكويني ص ١٢٣ - بيروت ١٩٥٦ .

(٢) ابن سينا - الاتجاه من ص ٤٩٢ إلى ص ٤٩٧ .

أما الجانب الثانى فى المسألة الجسدية فهو مذهب القائلين ببقاء الطاقة حيث قرر الماديون أن الطاقة باقية بقاء المادة لأنها ملازمة لها فى كل تحولاتها . وكان قولهم هذا سبباً فى استحالة وجود الحرية ، ذلك لأن ثبات القانون يمنع قدرة الإرادة من تغيير مجرى الحوادث ، بحيث إذا قلنا بالحرية فهذا يعنى افتراض خلق طاقة جديدة وإعدام ما سبقها ، وهو محال . وقد أبرز يوسف كرم فساد هذا القانون واستحالته بذهابه إلى أن ما أثبتته العلم الحديث ينحصر فى أن بقاء الطاقة يتحقق فيما يسمى النظام المغلق أى كالإناء معلوم الطاقة لا يدخل إليه ولا يخرج منه طاقة وقت التجربة — أما تطبيقه على الطبيعة بأسرها فلا سبيل إلى إثباته لاستحالة تقدير طاقات الأحياء من نباتية وحيوانية واستحالة الإحاطة بالتأثيرات الراقعة عليها وكذلك لاستحالة قياس الظواهر الوجدانية فى الحيوان والإنسان ، بل الأكثر من هذا فإن العلم الحديث أيضاً قد أطلعنا على قانون آخر يناقض الأول تماماً ، وهو قانون (تضاؤل الطاقة) إذ أن الطاقة نوعان : أحدهما ينتج عملاً حرارياً أو كهربائياً ، والآخر عاجز عن الإنتاج . والذى يحدث أن النوع الأول يتحول إلى النوع الثانى تدريجياً وهذا يعنى أن المادة تنذر

النفس الانسانية .. - وجودها :

تناول يوسف كرم وجود النفس الإنسانية وقال إنها واضحة بذاتها ، وأفعالها تدل على حضورها فى البدن — وتعرض بالتحليل لعبارة ديكارت الشهيرة (أنا أفكر إذن أنا موجود) واعتبر أن هذا المنهج من جانب ديكارت يعمد دليلاً على وجود النفس لأن كلمة أنا أفكر تعنى حدوث معرفة نابعة من الذات أى من النفس ولذلك قال ديكارت كلمة (فأنا موجود) .

وقد لجأ يوسف كرم بفكرة الجوهر ليدلل بها على وجود النفس فذهب إلى أن وجود الجوهر هو وحده يفسر حدوث أفعالنا وحالاتنا بل ويفسر وجودنا ومحال أن يكون الجسد علة لهذا الوجود الواحد لأن المادة لا تكون

أبدأ بأول ، لأنها متفعلة وحركتها معلولة ، فيما يدل على أن هناك مبدأ باطن يدبر ويوجه ويجمع في فعل واحد جميع عناصر الإدراك .

وهذه الفكرة التي أوردها يوسف كرم قد وردت من قبل في مذهب توما الأكويني في النفس حيث ذكر أن النفس جوهر غير جسمي قائم بذاته وهي المبدأ الأول للحياة (١) يدرك طبيعة جميع الأجسام . وقد أكد يوسف كرم أن الإنسان مركب من جوهر روحي وآخر جسمي يجعلان منه موجوداً واحداً ذو شخصية واحدة وهذا الاتحاد الحاصل بين النفس والبدن يجعلهما يفتقران أحدهما إلى الآخر بحيث يتشكل الجسم بالنفس ويسير وفق أوامرها ، وعندما تفارقه بالموت ينحل إلى عناصره وتبقى النفس متقومة بذاتها وتعد النفس بدون بدن ، جوهر ناقصاً لأنها لا تستطيع أن تزاول أفعالها بدون مشاركة أعضاء البدن فهي دائماً تفتقر إلى موضوع تحمل فيه وتحتل أجزاؤه بحيث يكون البدن تكملة ضرورية لها .

روحانية النفس :

ولأن النفس تعد جوهرأ ، فهي لا ترى ، لأنها ليس لها وجوداً متشخصاً ، ولكن ما نراه هو أفعالها المتقومة بالبدن والتي تعد مظهرأ لها . وقد حاول يوسف كرم إثبات روحانية النفس ، فاستخدم براهين ابن سينا والتي تدور حول استحالة إدراك الجزئي للمجردات أو الكليات وهذا يقتضي أن يكون مدرك المجردات مجردأ مثلها بل يجب ألا يكون جسماً ولا يقوم بجسم (٢) . وهذه مواصفات النفس الناطقة حيث لها من التجرد والاستقلال ما يجعلها تدرك موضوعات مختلفة الماهية والأعراض فهي تدرك الخالق والمخلوق - الروح والجسم - الجوهر والعرض . وكذلك تدرك الوجود الواقعي والممكن والذهني . وقد تناول يوسف كرم أصل هذه النفس

(١) ميخائيل ضومط - توما الأكويني ص ٨٠ ، ص ١٢٤ ، ١٢٥ - بيروت ١٩٥٦ .

(٢) ابن سينا - النجاة ص ٢٨٠ ، ص ٢٩٣ .

الروحانية وكيف نشأت وذكر أن الله تعالى لأنه الخالق القادر فهو يخلق هذه النفس عند التقاء الخليتين الأوليين (الذكر والأنثى) .

خلود النفس :

إذا كانت النفس الإنسانية كما ذكرنا روحانية ، لأنها جوهر مستقل الوجود ، فإنها على ذلك لا تنفى بفناء البدن ولا تتحلل بتحلله ولكنها تبقى في حالة التعقل والإرادة مدركة ذاتها بذاتها . وفعلها في هذه الحالة فعل المستقل عن البدن ، لأنها بريئة عن المادة ولأنها تتميز بخاصيتين : هما التعقل والإرادة ، فإنها يمكنها الاستقلال عن البدن والبقاء بدونيه رغم أن البدن يعجز عن ذلك ، ويذهب يوسف كرم إلى أن نظام الحياة السفلى لا يكفي للجزاء الرادع أو الثواب المكافئ فكان لابد من حياة أخرى تتحقق فيها العدالة التامة ويسود النظام وتكفي لتحقيق الثواب والعقاب على الوجه الأكمل ، كما أن الله تعالى هو الذي أودع في النفس الإنسانية ميلاً قوياً للبقاء (١) حتى تحقق السعادة الكاملة اللامتناهية ولذلك لراها تسعى دائماً للانطلاق نحو غايتها .

ويعتبر يوسف كرم بهذه الفكرة مؤيداً لما ذهب إليه أفلاطون (٢) . من تعقل النفس لذاتها وأنها تتحرر من الجسد باعتباره سجيناً لها فتعود إلى عالمها الأصلي وتتعلق بالمجردات - ولكن هذه الفكرة تعد في ذات الوقت نقداً لما ذهب إليه أرسطو في أمر النفس من أنها لا تستطيع تعقل شيء إلا بملاحظة صورة خيالية تصاحب التعقل وهذا يعني أنها تحتاج لعضو التخيل وأنها على ذلك لا يمكنها التعقل بعد مفارقة البدن .

ويضيف يوسف كرم رأياً آخر ، يعد رأياً لاهوتياً ، وهو أن النفس تعقل بمعان مستفادة من الله كما تقبل الملائكة المعاني التي تفيض عليها .

(١) ميخائيل ضومط - لوما الأكويف ص ٨٣ .

(٢) نجيب بللي وآخرون - الأصول الأفلاطونية (ليرون) - ص ١٠٠ ص ١٦٩ : ١٧٢ ص الإسكندرية ١٩٦٢ .

رلسنا نقطع إن كان يوسف كرم يقصد من هذا الرأى قبولاً وتأيداً
لفكرة الإشراق التى قال بها أو غسطنيس وبونا فتورا ، أم أراد فقط قصداً دينياً .



ثانياً - ما بعد الطبيعة

يتعرض الأستاذ يوسف كرم فى هذا الباب للبحث فى موضوع
ما بعد الطبيعة ، ويذكر أن هذا اللفظ يرجع إلى أحد أتباع أرسطو كما أن
علم ما بعد الطبيعة يعالج مسألة الإلهيات وهو علم فلسفى يهدف إلى اكتشاف
العلة الأولى للموجودات وتحديد صفاتها بالعقل وحده دون اللجوء إلى تقدير
العاطفة الدينية أو الوجدان الدينى . ومن كثرة المتشككين فى أمور الدين
وبالذات وجود الله كان لابد من طرح عدة براهين لإثبات هذا الوجود .

وقد فند يوسف كرم آراء بعض المفكرين والفلاسفة فى مجال الإلهيات
فذكر مذهب الهنود وأنهم أول من قال بوحدة الوجود ثم نشأت الفلسفة
اليونانية وبدأت بأشباع لهذا المذهب الهندى ولذلك اختار كل منهم مادة (عنصر)
جعل منها أصل الوجود ، وجاء أفلاطون وتأثر بالنظام القائم بين الأشياء
والتربط الموجود بين أجزاء العالم فأرجع تدبير هذا العالم إلى نفس كلية وأشار
إلى وجود عالم آخر هو عالم المثل - ثم عرض يوسف كرم لفكرة أفلوطين
عن صلور الكثرة عن الواحد وأنها عبارة عن تعقل الواحد لذاته ومن هذا
التعقل يصدر العقل الكلى .

ثم انتقل المؤلف إلى عرض آراء فلاسفة الإسلام فى الإلهيات ، فوجد منهم
فرقاً اختلفت حول هذه المسألة حتى لقب البعض بالمشبهة والبعض بالمعطلة ،
نظراً لمذاهبهم التى عرضوها فى الإلهيات - ثم فريق آخر هو الأحادية الذى
قرر أن الله الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهكذا ، ثم انتقل أيضاً إلى فلاسفة
المسيحية فى العصر الوسيط ووجد أن من بينهم أحاديون أيضاً . وذكر أن

العصر الحديث كان يذخر أيضاً ببعض القائلين بالأحادية التي وصلوا إليها عن طريق مناقشة فلسفة (كانت) واعتبر أن سبينوزا هو إمام مذهب الأحادية وفيه يبرهن على أن وجود الله راجع إلى وجود مبدأ وحدة باطن في العالم ذاته — وقد تأثر بعض الفلاسفة بأراء سبينوزا ومن بينهم فختي وشيلنج وهيجل وشوبنهاور .

براهين وجود الله (١) :

توجد مجموعة من البراهين ذكرها يوسف كرم ومن أبرزها : —

أولاً : برهان من الحركة إلى محرك ثابت

من المعروف أن الحركة ظاهرة عامة في الطبيعة ككل موجود طبيعي لا بد أن يتحرك إما بالنقلة أي من مكان إلى آخر أو من حال إلى غيرهما أو مقدار إلى مقدار آخر أقل أو أكثر . ولا بد للمتحرك من محرك يحركه لأن الشيء لا يحرك نفسه وإلا لزم وجوده قبل نفسه ، وهو محال . وهذا يعني أن لكل معلول علة أوجده ولا يجوز أن تظل عللا بلا نهاية إذ لا بد من الانتهاء إلى علة أولى تفعل في كل موجود ومن هنا يمكن الوصول إلى المشترك الأول .

ثانياً : برهان من النظام إلى منظم :

يعتمد هذا البرهان على فكرة النظر في النظام الذي يسود العالم وفي علاقته الأشياء بعضها ببعض وفي هذا التناسق الواضح في الموجودات بحيث توجد جميعها في هيئة متألفة ، الأمر الذي يثبت أنها لا تصل إلى غايتها بمصادفة لأن المصادفة لا تجري على النظام ولا تهدف إليه بل إنما تهدف إلى غايتها طبقاً لترتيب موضوع ولا بد له من واضح يكون على علم وإحاطة بهذه الموجودات وهو الذي ينظم لها ترتيب وجودها ، ذلك لأنه متى وجد النظام وجدت له علة ولا بد أن تكون هذه العلة عاقلة أو مرتبة من عاقل .

ثالثاً : برهان من الممكن الوجود الى الواجب الوجود :

من المعروف، أن جميع الكائنات تتكون ثم تفسد ولذلك يقال عنها إنها ممكنة الوجود بمعنى أنها قد توجد أو لا توجد . ولما كانت الموجودات مفترقة دائماً إلى من يوجد لها كان لا بد أن يكون هذا الموجد واجباً حتى لا تنسحب عليه صفة الظهور والزوال كالممكنات ، ومن هنا كان الموجد واجب الوجود .

والحقيقة أن هذه البراهين التي أوردتها يوسف كرم تعتبر يونانية الأصل وخاصة البرهان الأول المعتمد على فكرة الحركة وهو برهان أرسطى وقد وردت بعض هذه البراهين عند مجموعة من فلاسفة الإسلام كابن سينا وابن رشد وعند فلاسفة المسيحية كتوما الأكويني ومن الواضح أن يوسف كرم بالإضافة إلى تأثيره بفلسفة توما الأكويني ، إلا أنه قد عالج بعض قضايا الفلسفة بطريقة عصرية جديدة مثال ذلك أنه أورد خمسة براهين أخرى (١) خاصة كان أولها برهان تضاول الطاقة حيث أثبت أن للطاقة قسمين : قسم عامل يقسوم على التحول وقسم ساكن عديم الأثر كأنه معدوم - والقسم الأول العامل تتضاءل كميته باستمرار وهذا يدل على وجود علة مغايرة تدفعه للتحول - كذلك فإن تضاول الطاقة يعني انتهاءها في وقت ما وهذا يعني أن العالم ليس أزلياً - أما البرهان الثاني فيعتمد على امتناع تفسير الحياة بالعناصر المادية وحدها فلا بد إذن من خالق لها - ثم هناك برهان ثالث مستمد من غرائز الحيوان حيث هي جزء من كياله لا يتجزأ ، الأمر الذي يؤكد لنا وجود علة نظمت هذا الكيان - أما البرهان الرابع فيقول عنه يوسف كرم أنه يعتمد على وجهات أو مجالات يستحيل فيها تعليل أى شيء موجود بدون الله ، وأخيراً البرهان الخامس وهو متخذ من أحوال النفس الإنسانية وإنها في حالة اشتباه دائم وضروري إلى السعادة وعلمها بأن هذه السعادة لا تتحقق إلا بالخير بالذات المنزه عن كل شوائب المادة لأنها وجدت أن الخير الجزئي لا يوفر لها إلا سعادات جزئية زائلة - وقد أكد

يوسف كرم في هذا البرهان على أن مبدأ اشتباه النفس هذا ، يدل على وجود الله ، لأن لزوم النفس وميلها إلى غاية عظمى يحكم بأن هناك موجود هو الخير بالذات يرضى ذلك الميل تمام الرضا .

صفات الذات الالهية :

قدم يوسف كرم تحليلا للصفات الإلهية (١) ، فذهب إلى أنها طائفتان صفات الذات وصفات الفعل وعبر عن الأولى بأنها لازم لمعنى العلة بمعنى أنها لها نفس الضرورة والوجوبية كالوحدانية والبساطة والسرمدية ... الخ أما صفات الفعل فقول عنها إنها تمثل آثار العلة الإلهية كالعلم والإرادة والقسارة ... الخ .

أولا : صفات الذات

١ - البساطة وعدم التركيب :

وهي أولى الصفات التي تلزم عن فكرة العلة الأولى الواجبة الوجود لأن العلة الأولى موجودة بذاتها لا بعلة أخرى وهذا يعني أنها ليست مركبة أصلا لأن المركب يحتاج إلى علة تؤلف بين أجزائه وتكون خارجة عنه وهو محال على العلة الأولى .

ب - اللانهاية :

يذهب يوسف كرم أن الأصل في وصف الله باللانهاية هو التفكير المسيحي فقد كان آباء الكنيسة يستنكرون صفة المحرك الأول التي وردت في فلسفة أرسطو لأن الحركة ظاهرة مادية والله روح صرف يليق به الصفات الروحية وفي اعتقادي أن كلمة (المحرك الأول) التي وردت في فلسفة أرسطو رفضت من آباء الكنيسة لانتفاء فعل الخلق منها وحصر الدور الإلهي على التحريك فقط دون الخلق الأمر الذي يؤدي إلى قدم العالم - هذا فضلا عن أن فعل الخلق صفة للذات تحمل معنى الضرورة والوجوبية .

(١) الفصل الثالث من الباب الثاني ص ١٥٢ وما يتبعها .

ج - الوجدانية :

يقدر يوسف كرم أن من صفتي البساطة واللانهائية تلزم الوجدانية. والوجدانية تعنى عدم وجود نظير أو شبهه أو مثل - ويفسر يوسف كرم كيف أن الوجدانية تلزم من البساطة ومن اللانهائية فلزومها من البساطة أولاً فلأن الموجود بطبيعته وذاته موجود بهما غير متبكر ، وأما لزومها من اللانهائية فلاستحالة وجود لا متناهيات عدة من حيث أن اللامتناهي يستوعب كل شيء .

ويقدم يوسف كرم دليلاً آخر على الوجدانية مفاده أن الكامل لا يحدث كاملاً لأن الحدث ناقص بالضرورة من جهة ماهيته ومن جهة وجوده وذلك نظراً لأنه محدث . ثم عاد فعرض دليلاً آخر مستفاداً من فلاسفة اليونان ويتضمن هذا الدليل أن المادة لا توجد بذاتها أزلاً وأبداً لأنه ليس فيها ما يسوغ مثل هذا الوجود كما لا يمكن أن تكون المادة لا متناهية لأنها بحكم أنها مادية فهي متناهية سواء في مجموعها أو في أجزائها ولذلك فهي يجوز عليها التحليل والتركيب وغير ذلك .

لانيا : صفات الفعل :

أ - العلم الالهي :

يذكر يوسف كرم أن أرسطو حاول تنزيه الله عن العلم بالموجودات حتى لا يضيف إلى الله احتواءه على الكثرة . ولكن هذا التنزيه يعد تعطيلاً للذات الإلهية عن العلم بالجزئيات التي أوجدها ، وموجد الشيء عالم به لا محالة لأن علم الله بالأشياء علم العلة بالمعلول . ثم ينتقد يوسف كرم موقف أفلوطين الذي زاد على أرسطو بأن سلب الله علمه بذاته أيضاً واعتقاداً منه أن ذلك يحدث ازدواجاً في العالم والمعلوم الأمر الذي يؤدي أيضاً إلى الكثرة ، والله تعالى يعلم ذاته ويعلم كل ما سواه من حادثات بحسب وجود معانيها فيه .

ب - الإرادة الالهية :

لما كان لله علم كانت له بالضرورة إرادة ، لأن العاقل يريد وتظهر الإرادة الإلهية بوضوح في خلق الكون وتدبيره .

وقد استعان يوسف كرم ببعض ما ورد في كتاب تهافت التهافت لابن رشد لبيان رأيه ، حيث ذكر أن المرید العاجز عاجز حتى عن الإرادة ولا يقال له يريد (١) . ولما كانت الإرادة في ذاتها كاملاً والله كامل حائز على جميع الكمالات كان بالضرورة مريداً لا عاجزاً وكان في مقدوره أن يخلق الأشياء على غير ماهي عليه الآن ولكنه أرادها كذلك فأوجدتها كما أرادها .

وقد قدم يوسف كرم رأياً في العلاقة بين إرادة الله وإرادة الإنسان فالحق يحرك إرادة الإنسان بأن يمنحها ميلها فتتحرك من تلقاء نفسها ، ولهذا يوجد ثواب وعقاب لأنهما ينتفیان لو كانت الإرادة تتحرك من الله فقط ولا تتحرك من تلقاء نفسها .

ويعمل يوسف كرم ذلك بأن الفعل الواحد يمكن أن يصدر من فاعلين لا يتحدان في الرتبة ويمتنع صدور هذا الفعل من فاعلين في رتبة واحدة والله يمنح الميل للإنسان وليس في الميل قسر أو جبر وعادة ما تكون الإمالة إلى الخير الجزئي فيختاره بنفسه .

ج - الخلق :

وهي كلمة تعني الإيجاد من العدم وهذا المعنى لازم من برهان العلة الغائية حيث تبين أن منظم الكون موجد فلهذا يفضي إلى غايته بفعل هذه العلة وليس بفعل ترتيبه الظاهر . ويستبعد يوسف كرم نظرية صدور الموجودات عن ذات الله التي وردت عند أفلاطون وابن سينا لأن صدور الموجودات

(١) ابن رشد - تهافت التهافت ص ٩٠ ، ٩٤ .

صديقاً ضرورياً عن الله يجعل هذه الموجودات تحمل صفة الألوهية كالذات وهو محال . ولذلك ينقد يوسف كرم الفكرة القائلة بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد لأنه لو صدرت عنه كثرة دلت على تكثر ذاته ، إذ أن الله تعالى لا يفعل بالطبع فقط ، بل بالإرادة أيضاً .

د - العناية :

لما كان الله تعالى خالق الموجودات فهو يشملها بعنايته . والعناية تعني الاحاطة والتدبير وحفظ الموجودات في وجودها المذوق لها بالخلق ، إذ لو كانت الموجودات تبقى موجودة بدون مدد من الله لكانت مستغنية عنه ولتحول وجودها إلى واجب لها ويستحيل أن يتحول الممكن الوجود إلى واجب الوجود حيث لا يحمل خصائص الوجوبية .

ويشبهنا الأستاذ يوسف كرم بالألا نفرق بين حفظ الموجودات والخلق لأنهما فعل واحد بعينه فلا فرق بين أن يحفظ الله موجوداته وأن يمنحها الوجود أصلاً .

بطلان الأحادية :

تعرض يوسف كرم في هذا الفصل (١) لآراء بعض المحدثين في مسألة الوجود ومن بينهم هيجل الذي ذهب إلى القول بتغير الله وتطوره لأن معنى أنه لا مخلود أنه لا متعين واللاتعين استبعاد لجميع أنحاء الوجود بحيث لا يوجد بأي حال . ويرد يوسف كرم على ذلك بأن الله ثابت كامل دائماً والموجود المتغير الصاعد من أسفل إلى أعلى لا يمكن أن يكون إلهاً سواء افترضناه شخصاً أو جملة .

ومن بين الآراء التي عرضها يوسف كرم أيضاً رأى الاتحاديين في اعتراضهم على الأديان المخالفة لهم مثال ذلك أن الجوهر عندهم موجوداً بذاته وأن الوجود بالذات خاصية الله فكل جوهر هو إلهي .

(١) الفصل الخامس من الباب الثاني من ١٧١ وما بعدها .

ويجب عليهم يوسف كرم بأنهم خلطوا بذلك بين الوجود في الذات الذي هو تعريف الجوهر ، وخاصية كل جوهر تمييزاً له عن العرض الذي هو الوجود في الغير ، وبين الوجود بالذات الذي هو خاصية الله - ثم يرد أيضاً على قولهم بأن الخصب الإلهي لا يظهر إلا بالخلق فيذهب إلى أن العالم ليس خصباً إلهياً لأنه أدنى من الله ولا يعود على الله بخير ما لأنه عبارة عن خلق أو وجود متدفق من قبل الله لخسير العالم .

وهناك اعتراض آخر من قبل الأحاديث أيضاً يذهبون فيه إلى أنه لو كان الله متمايزاً من العالم لكان العالم حداً له فلا يكون الله متناهيًا - ويرد يوسف كرم على ذلك بقوله إن هذه النتيجة كانت تصح لو كان التمايز راجعاً إلى كمال للعالم دون الله أما وإن الله متمايزاً عن العالم بكمال ماهيته فهذا أدعى إلى بطلان النتيجة .

والاعتراض الرابع يقولون فيه إن العالم نظام محكم ، جميع أجزائه مترابطة متناسقة ، فهو واحد كما أن الكائن الحي واحد رغم تعدد أجزائه وتربطها - ويرد يوسف كرم بأن هذا التشبيه غير جائز لأن الوحدة نوعان جوهرية وعرضية . والجوهرية هي ذات الكائن ، أما العرضية فهي ارتباط كثرة من الجواهر وعدم انقسامها من جهة هذا الارتباط - إنها كثرة بالفعل ووحدة بالتركيب فالعالم واحد بوحدة عرضية قائمة في تركيب أجزائه وواحد بوحدة جوهرية ضرورية له ، بينما الوحدة العرضية طارئة على الأجزاء ولا تنعدم الأجزاء بالعدماءها .

والحقيقة أن المؤلف نقد هذه المذاهب نقداً محكماً استخدم فيه الجانبين العقلي والديني وذهب إلى أنه من العبث التحدث عن الله في الأحادية كما لو كان الله موجود فيها حقاً ومتشخصاً ، وأن هذا المذهب صورة علمية للإلحاد .

حل اشكالات في الصفات (١) :

هذا الفصل في كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة أفرده يوسف كرم لتقديم إيضاحات عن صفات الله وكيف توجد في الله ، واعتبر أن صفات الذات هي الموجود نفسه إما مع إضافات بمعنى أن الله جوهر ، أو مع سلب بمعنى أن نقول الله واحد . أما صفات الفعل فعلى الرغم من أنها تبدو متباينة غير أن التباين ليس عيني كما هو في عقلنا وإلا أدخلنا الكثرة على الذات الإلهية بل هو ذهني مع الفارق بينه وبين سائر الدهنيات وهو أنه يعتمد على أساس عيني هو الكمال الإلهي وهذا الكمال يستوعب الوجود - ثم يذهب إلى أن الصفات الإلهية لما كانت غير متناهية فلأنها تتضمن بعضها بعضاً وتندمج في النهاية ولكنه وضع صفة رئيسية لهذه الصفات وجعلها صفة «القيومية» أي قيام الموجود بذاته أو وجوب الوجود وهو بذلك قد عارض الفكرة التي كانت سائدة عند فلاسفة اليونان وخاصة أرسطو من تقديم العقل على سائر الكمالات لأن العقل روحاني صرف . والحقيقة أن يوسف كرم رغم إيمانه بدور العقل أيضاً إلا أنه اعتبره حالاً للوجود فيجب أن يتأخر عنه لأنه قبل التعقل يجب أن يوجد المتعقل وهذه هي «القيومية» .

بين التشاؤم والتفاؤل (٢) :

هذا هو الفصل الأخير في كتاب الأستاذ يوسف كرم والذي أفرده للبحث في مسألة الشر وذهب إلى أنه لا ذات للشر بل هو إما عدم جوهر ، وإما عدم صلاح جوهر وعلى هذا فهو لا يؤثر لذاته ، ولذلك يمكن استبعاد ما سماه ليبنتز بالشر الميتافيزيقي الذي أراد به حرمان المخلوق من كمالات كثيرة بسبب تنامي طبيعته واقتصارها على بعض العناصر .

وقد عرض يوسف كرم في هذا الفصل لأنواع الشر فبجانب الشر

(١) الفصل السادس من الباب الثاني من ١٧٧ وما بعدها .

(١) الفصل السابع من الباب الثاني من ٩٨٢ وما بعدها .

الميتافيزيقى هناك الشر الفيزيقى الذى هو الألم الجسمى والشعور ويعتبر الحامى للحياة البدنية لأنه ينهبنا إلى كل خطر وهو يدفع بنا إلى محاولة التخلص منه فيقودنا إلى ابتكارات وبحوث ترتقى بنا . كذلك اعتبر يوسف كرم أن الموت الذى نراه ألماً ما هو إلا انتقال إلى حياة جديدة سعيدة إذا كنا صالحين . ثم أوضح معنى النوع الثالث وهو الشر الخلقى وقال عنه إنه أكثرها خطورة لأنه نابع من حرية الإنسان .

والحقيقة أن يوسف كرم استطاع فى كتابه « الطبيعة وما بعد الطبيعة » أن يقدم عرضاً متكاملًا لها ، كما حلل مذاهب القدماء والمحدثين ، بحيث قدم لنا خلاصة مذاهبهم وأفكارهم ، وقام بالرد على بعضها كما أنه حاول تقريب العقل من الوجدان الدينى وهذا ظهر بوضوح فى فصوله الأخيرة فى الإلهيات وهو إن كان قد تأثر بمذهب أرسطو العقلانى إلى حد ما إلا أن تأثيره الأوضح كان بفلسفة توما الأكوينى . وجدير بالذكر أن توما الأكوينى كان يلموه متأثراً بأرسطو ولهذا فقد جاءت آراء يوسف كرم مزيجاً من الفلسفة والدين بمعالجة جديدة ومن هنا فإنه يكون توماويا جديداً ، كما يمكن اعتبار مدرسته الفلسفية ، مدرسة التوماوية الجديدة .

القسم الثاني

دراسات مهداة اليه

دور الدين والأخلاق

في بناء الثقافة في مصر المعاصرة

بقلم

د . توفيق الطويل

استاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة

دور الدين والأخلاق

فى بناء الثقافة فى مصر المعاصرة

سأتمهيد فى تفسير العنوان - دور الدين فى ثقافة العصر (أ) ضرورة الدين للفرد والمجتمع - (ب) ضرورة الدين فى نظر الملحدىن - ديفيد هيوم والدين الطبيعى - أوجيست كونت والديانة الإنسانية - وليم جيمس والديانة الإنسانية من دلالات الثقافة فى الدين الإسلامى - معوقات الاهتمام بالثقافة الإسلامية فلسفة الأخلاق مصدرأ للثقافة فى مصر المعاصرة - تنفيذ الاعتراضات الموجهة إلى فلسفة الأخلاق : (أ) تعارض مبادئها مع مبادئ الإسلام (ب) الخلاف بين فلاسفة الأخلاق فى وجهات النظر ، مع اتجاه اللا أخلاقيين منهم إلى هدم قواعدها (ج) إن بعضهم ينادون باللذة غاية للحياة ومعياراً للأحكام الخلقية - توصيات

تمهيد فى تفسير العنوان :

يقتضينا منهج البحث أن نحدد - ونحن فى مستهل حديثنا - مفهوم الألفاظ الأساسية فى عنوان موضوعنا .

للدين تعريفات شتى سبق إليها المفكرون والعلماء ورجال الدين ... وليس كافى نيتنا أن نخصص فى متاهاتها ، وحسبنا أن نقول إن الدين فى مصر المعاصرة هو الإسلام أولاً والمسيحية ثانياً (١) وبالتالى لا نرى ما يدعو إلى تعريف آكل منهما مكتفين بما يعرفه القارىء منهما ، وما يرد عنهما متناثراً فى حديثنا التالى :

أما عن الأخلاق فالمراد بها فلسفة الأخلاق فى مختلف مذاهبها ، لأن ما عداها يضمه الدين كما سنعرف فيما يلى من حديث :

(١) كان اليهود فى مصر قلة ، ولم يكن لهم حامة أثر فى ثقافة مصر ، وقد طردت مصر اليهود بحد العنوان للتالى على بور سعيد فى عام ١٩٥٦ .

وأما عن الثقافة فيراد بها « كل ما يتضمن استئارة للذهن وتهذيباً للدوق وتنمية للملكة النقد والحكم لدى الفرد والمجتمع ، وتشمل المعتقدات والمعارف والفن والأخلاق ، وجميع القدرات التي يسهم بها الفرد في مجتمعه ، ولها طرق ونماذج عملية وفكرية وروحية ، ولكل جيل ثقافته التي استمدتها من الماضي وأضاف إليها ما في الحاضر ، وهي عنوان المجتمعات البشرية ، وهي ذات طابع فردي ، وتتصب عادة على الجوانب الفكرية والروحية ، وتفترق عن الحضارة التي تكون ذات طابع اجتماعي مادي ... وإن كان الاستعمال المعاصر يكاد يسوى بينهما » - كما ورد في المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية - وعن الثقافة تنشأ عند الفرد رؤية خاصة يرى بها الكون ويفسر بها مشاكل الحياة .

أما مصر المعاصرة فتعني بها مصر القرن العشرين ، مع أن ما يقال عن دور الدين والأخلاق في بناء الثقافة يتجاوز في الأغلب والأعم - مصر المعاصرة وينسحب عامة على أى مجتمع في أى عصر من عصور التاريخ .

دور الدين في ثقافة العصر

(أ) ضرورة الدين للفرد وللمجتمع :

يشهد استقراء التاريخ من قديم الزمان بأن الشعوب لا تحيا بغير دين تعتنقه ، وفي صميم الدين - أى دين - ثقافة لا غنى عنها للشعب الذي يدن به ، ومن الضلال أن يظن ظان بأن من الممكن بناء ثقافة لشعب من الشعوب تخلو من الثقافة الدينية وثقافة الإنسان تتمثل في نظرته إلى الحياة ومشاكلها .

(ب) ضرورة الدين في نظر الملحدين (من الحكام والمفكرين) :

ويكفي دليلاً على أهمية الدين في ذلك المجال أن أكدتها طائفتان من الزنادقة والشكارة : طائفة الملحد من الحكام السياسيين ، وطائفة اللادينيين من المفكرين والفلاسفة ، فأما عن الطائفة الأولى فاستقراء التاريخ يشهد بأن الحاكم اللاديني الذكي قد أدرك من قديم الزمان أن استقامة مواطنيه

واستتباب الأمن في بلاده يكفله إيمانهم بالدين والتزامهم بتعاليمه أكثر مما تكفله شرطة الأمن ، بالناس يلفت يقطعتهم وإخلاصهم في مراقبة المجرمين والجائحين إلى العبث بالأمن والإضرار بأقرانهم ، فالجزم يتوخى إخفاء جريمته عن الشرطة والناس أجمعين ، وإن فشل في ذلك عابث نجح في ذلك عشرات ... أما المؤمن بدينه فيستجيب لتعاليمه التي تقضى باستقامة السلوك والانصراف عن كل ما يؤذى الناس ويضر بمصالحهم ، وهو يعلم أن الله يعلم السر وما يخفى ، فيتحاشى النزوع إلى ارتكابه الجريمة مخافة الله وعقابه يوم الحساب ... وأنا شخصياً من أصل ريفي ، عرفت منذ صغري أن من أتى في قريتنا عملاً يتنافى مع قوانين الدولة أو شريعة الدين يزعمه أن يطلب إليه أحد أن يقسم على كتاب الله أنه برىء ... اعتقاداً منه بأن هذا القسم كفيل بأن يهدم حياته ويؤذى من يعول ...

من قديم الزمان كان الحاكم السياسى الذكى إذا لم يؤمن بالدين ولم يحفل بتعاليمه ، يحرص في العادة على نشر الدين بين رعاياه ، ويزيد فيتظاهر بالتسلط بشعائره أمام مواطنيه حتى يكون قدوة لهم جميعاً وقد سبق إلى تأكيد هذه الملاحظة مكيا فيلبي - ١٥٢٧ .

وأما طائفة الملحدون من المفكرين والفلاسفة فقد كانوا إذا عرضوا للدين وهم ينكروا - أكدوا ضرورته للفرد وأهميته للمجتمع ، كانوا عادة ينكرون الوحي الإلهي ويعتقدون أن الدين ظاهرة اجتماعية نشأت - كغيرها من الظواهر الاجتماعية - متى اجتمعت طائفة من الناس في أى ركن من أركان الأرض ، وفي أى عصر من عصور التاريخ ، فنجم عن تعامل أفرادها بعضهم مع بعض ، تلك الظاهرة التي أصبحت ديناً يعتنقونه ، وتورث بعدهم جيلاً بعد جيل .. ؟ وبالرغم من هذا التفسير الذى ذهبوا إليه كانوا يرون الدين ضرورياً للمجتمع - أى مجتمع - وللأفراد الذين ينتمون إليه ، ومن هذا المنطلق لم يكتفوا بإنكار الدين المنزل بوحى إلهي ، وإنما أنشأوا هم أدياناً سموها حيناً بالدين

الطبيعى ، وحينئذ بالديانة الإنسانية ، ولا بأس من أن نشير إلى نموذجين من هؤلاء :

ديفيد هيوم - ١٦٧٧ D, Hume والدين الطبيعى :

عرض للدين الطبيعى فى كتابين أولهما : محاورات فى الدين الطبيعى ، وثانيهما التاريخ الطبيعى للدين ، وفيهما آثار الشك فى إمكان التدليل على وجود الله أو الحياة الآخرة ، متأثراً فى ذلك بمعاصريه من الفلاسفة الفرنسيين والإنجليز فى الدين الطبيعى - إبان القرن الثامن عشر - فالدين الموصى به من عند الله ينقلنا إلى مجال يتجاوز حدود التجربة وحدود العقل ، وهما قوام العلم ، وحسبنا فى التدليل على الدين أن نظام السكون يشهد بوجود عقل مدبر .

أوجيست كونت - ١٨٥٧ A, Comte والديانة الانسانية :

هو إمام الفلسفة الوضعية Positivism وهو يرى أن المجتمع فى حاجة ماسة إلى مجموعة منظمة من العقائد تكون موضوع اتفاق بين أفراد المجتمع جميعاً ، ولا يكتفى هذا إلا بإلغاء الأديان القائمة وصهرها فى دين جديد ، هو فى نظره الدين الواقعى الوضعى الجديد ، الذى يتمثل فى عبادة الإنسانية من حيث هى فكرة تحل مكان الله فى الديانات المنزلة . وقد رسم كونت لديانة الإنسانية طقوساً ونظماً ينبغى أن يتجه إليها الجنس البشرى لعبادتها لأنها « الكائن العظيم ونحن أعضاؤه ؟؟ وهذه الديانة تتحقق وحدة دينية فى البشرية كلها ، وعندئذ يتلاشى الشر وتختفى المنازعات والحروب وتعيش الأجناس البشرية الثلاثة : الأبيض وتمثل الذكاء ، والأصفر ويمثل العمل ،

والأسود ويمثل العاطفة ، تعيش هذه الأجناس في عصر ديني ذهبي (١) في الديانة الإنسانية أتباع في فرنسا وإنجلترا والسويد والأمريكيتين .

وليم جيمس - ١٩١٠ W. James والديانة الإنسانية :

بشر بدين الإنسانية كثيرون ، حسبنا أن نذكر منهم وليم جيمس - ١٩١٠ أكبر أعلام الفلسفة العملية (البرجماتية Pragmatism في أمريكا) حقيقة أنه يؤمن بإله ، ولكن الله عنده ليس اله الأديان المنزلة ، لأنه يتجاهل الدين السماوي ويبشر بالديانة الإنسانية ، وهي عنده تعلق في الدرجة وتسمو في المعنى على الديانات الفائقة للطبيعة ، وقد استند إلى التجربة للتوصل إلى نتائج تشهد بقيمة الدين وحقيقته ، وقد استدعى لإلقاء محاضرات عن الدين الطبيعي في جامعة أدنبره عام ١٩٠١ ، ١٩٠٢ وفيها اعتبر الظاهرة الدينية ظاهرة مرضية عصبية يهتم بها علم النفس المرضى وجردها من كل قيمة ، ورأى أن الصوفية والقديسين تبدو أعراض عصبية تتمثل في إحياءاتهم وعباراتهم ، فهم يخرفون جانحون ، ومعيارنا للحكم على الدين هو التجربة التي تكشف عن تأثيره في تحقيق سعادتنا والدوافع التي تحملنا على العمل ، ولا شك في أثر الدين في سلوك الإنسان وتقدم المجتمع ، فالمهم في الدين نتائجه وآثاره في حياة الفرد وسيرة المجتمع ... ولا غرابة في هذا إذا نظرنا إليه في ضوء الفلسفة البرجماتية التي كانت في جوهرها نظرية في ماهية الحق ومنهج لإقرار الحقيقة واتفاق الرأي بصدددها ، فالحقيقة عندهم اختراع شيء جديد وليس اكتشاف شيء موجود ، ومقياس صوابها يبدو في

(١) قال نقاده ان الدين كأي نظام اجتماعي لا يفسه أفراد بالاتفاق ، وإنما ينشأ تلقائياً من طبيعة الحياة ووفقاً لرغبات العقل الجمعي (وهو جملة المقول الفردية في مجتمع ما لكنه يؤلف كلا مغايراً لها ، وهكذا يرى كونت أن الإنسانية/تتمثل في مجموعة من الأبطال والعظماء والعقلاء الذين أسدوا إلى الإنسانية أجل الخدمات ، فاستحقوا من أجل ذلك التقدير والإعجاب ، فينتهي الدين الجديد الذي مسخ المسيحية إلى إحياء ذكرى العظماء الذين أدوا إلى الإنسانية أجل الخدمات ...

مدى نفعها فى دنيا العمل ، ووظيفة العقل وضع الخطط التى تمكننا من السيطرة على الأشياء وتسخيرها لمصلحة الإنسان ، والدين الصحيح هو الذى يسلم إلى التفاؤل ، دين الخير للمجتمع ، ومن الخطأ مع هذا أن نقيم الدين على أساس عقلى وندرسه دراسة موضوعية ، فإن المهم أثره فى حياة صاحبه .

وفى ضوء هذا كله نرى أن الملحد من المفكرين واللا دينيين من الحكام السياسيين كانوا يرون أن الدين ضرورى للمجتمع — أى مجتمع — وأفراده الذين ينتمون إليه ، ومن هذا المنطق لم يكتفوا بإنكار الأديان المنزلة بوحى إلهى ، بل اخترعوا أدياناً أوجبوا على الناس اعتناقها ، لأنها تحوى على ثقافة لا غنى عنها لحياة الفرد ومسيرة المجتمع .

فى دلالات الثقافة فى الدين الإسلامى :

منذ منتصف القرن الثانى للهجرة — منتصف الثامن للميلاد ، وفى مطلع العصر العباسى أقبل المسلمون على العلم وجدوا فى طلبه ، وكانت بداية هذه الصحوة العلمية حركة ترجمة واسعة النطاق نقل فيها المسلمون إلى اللغة العربية تراث الأمم ذات الحضارات القديمة ، وفى مقدمتها فارس والهند واليونان ، وتفاعل التراث الأجنبى الدخيل مع التراث الإسلامى الأصيل ، فكان التجديد والأصالة والابتكار ، فى عصر الإسلام الذهبى الذى امتد قروناً طوال وذلك فى وقت غطت فيه أوروبا فى نوم عميق فكان أظهر ما يميزها ما شاع فيها من جهالة وتخلف ، ولم تكن أمريكا قد اكتشفت بعد فكانت بلاد العرب فى مشرقها ومغربها الإسلاميين المنارة الوحيدة التى تشع النور وتذيع العلم فى العالم كله ، ولهذا اتجهت أوروبا إلى المغرب العربى الإسلامى وأخذت تنقل عنه تراثه العلمى الحضارى فى حركتين من حركات الترجمة المعروفة (١) وخلف المسلمون عصرهم الذهبى تراثاً علمياً فلسفياً

(١) نقلت أوروبا التراث العربى الإسلامى إلى لغتها العلمية (اللاتينية) فى حركة ترجمة فى صقلية — وهى تحت الحكم العربى — إبان النصف الأخير من القرن الحادى عشر واستمرت قرناً من الزمان وقد كان أول رائد لها هو تسطين الأفريقى + ١٠٨٧ وكانت حركة الترجمة الثانية فى أسبانيا ، وكانت أوسع نطاقاً وأكثر شمولاً ، بدأت فى النصف الأول من =

ضخماً كان من الخصوبة والتنوع والأصالة ما لفت إليه جمهرة المستشرقين ، وبدا هذا في الرياضيات وفنون العمارة والتشريع ومذاهبه والتنظيم الاجتماعي المستمد من الشريعة والموسيقى العربية ونظم التجارة والرحلات وفي مجالات الجغرافيا والتاريخ والفلسفة وغيرها ، والمعروف أن هذه المجالات — ولا سيما ما كان منها في العلوم الفيزيائية قد أدركتها بعد عصر المسلمين تطورات ارتقت بها كثيراً ، لكن المنصفين من الباحثين الغربيين — والمستشرقين منهم — يجاهدون بأن الكثير منها في صورته الإسلامية القديمة غزير النفع في تثقيف المواطنين في مصر المعاصرة وغيرها ، فهو إلى جانب أنه تراثهم القديم الذي لا يستقيم حاضره ومستقبلهم بغير الإسلام به واستيعاب كنوزه ، قد سبق المسلمون في عصورهم الوسطى بهذا التراث زمانهم بعصور طوال .

فلذا عرضنا إلى موقف الإسلام من القيم الإنسانية قلنا مع الدكتور إبراهيم مذكور في كتابه القيم « في الفكر الإسلامى » إن قديم الإسلام حتى وجدديد باطراد ، وأصوله ومبادئه صالحة لكل زمان ومكان ، فقد أقر الإسلام حقوق الإنسان المهدرة في قرننا العشرين ، وسبق بذلك القرن الثامن عشر الذى يعدونه قرن حقوق الإنسان ، فقد أيدى الإسلام ومكن لها وجعل منها ديناً ودنيا ، وأقامها على دعائم أخلاقية وروحية تسمو كثيراً على ما جاء به ميثاق الأمم المتحدة عام ١٩٤٨ وحقوق الإنسان التى تفاخر الحضارة الغربية بالكشف عنها ، قد أقرها الإسلام منذ أربعة عشر قرناً ، وهى حرية الاعتقاد وحرية الرأى والتعبير ، وحرية العمل وحرية التعلم وحرية التملك والتصرف ، وفى آيات الكتاب البينات شواهد ناطقة بذلك ، وقد حرص الإسلام بحماية النفس البشرية وتقديسها مع أنها

== القرن الثانى عشر وامتدت بضمه قرون من الزمان ، وكان رائدها ريمولد Raymond رئيس أساقفة ملطية فكان الفصل في نقل التراث العربى الإسلامى إلى أوروبا إلى رجل من كبار قساوسة الكنيسة التى كانت في ذلك الوقت تشمل نار الحروب الصليبية لتحق الإسلام والمسلمين باسم المسيحية — دين الحب والتسامح .

اليوم مهددة ساعدت : الحروب العالمية والإقليمية على الاستخفاف بها ، كما قرر الدين حقوق المرأة وبشر بالتسامح الديني ، ودعا إلى المعاملة الكريمة للمؤمنين من أهل الكتاب ، وانفتح على الأمم ذات الحضارات القديمة — كما تشهد حركة الترجمة في العصر العباسي ، ونفر الناس من التمييز العنصري .. وسبق بذلك كل التشريعات والمواثيق الحديثة ، وحقق آمال البشرية وتمنياتها . في عصرنا الحاضر وما بعده ... » والإسلام دين وحضارة ، تعاليم وسلوك ، عقيدة وفلسفة ، وأساس حضارته الأخوة الإسلامية ، فلا تفرقة لحسب أو نسب ، ولا لجنس أو لون « ... أخوة كالتى دعا إليه الرواقية من قبل ، ونريد اليوم أن نستعيدنا في ثوب المواطن العالمى » ... إن عصر التكنولوجيا الذى نعيش فيه لا يعتمد إلا بالجهاز والآلة وربما ضحى في سبيلهما بحرية الإنسان وكرامته « ... والقيم الإنسانية وهى تراث الماضى وصنع الأجيال المتعاقبة لم تسلم من عدوان الزمان عليها ، ولكن الإسلام يخاطب الإنسان ويوجه إليه الرسالة ، وقد دعا الإسلام إلى حرية الرأى والفكر ، وخلص الفعل من سلطان الماضى وتحكم الآباء ، واستعباد العرف والتقاليد ، وحكم المسلمون عقولهم فيما صادفوا من شئون الدين والدنيا مما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة ، وكان للاجتهاد بالرأى أنصار ومؤيدون يشرفون على هدية ويفنون في ضوئه ... ومن الرأى « الاستحسان والاستصلاح » أو المصالح المرسله التى تقضى بأن توزن الأمور بميزان المصلحة العامة ... وتتمثل تلك الحرية فى المدارس الفلسفية والعلمية ، فأخذ علماء الإسلام بالملاحظة والتجربة ، وأنشأوا المعامل ليجروا فيها مختلف التجارب ، وأقاموا المراصد ليتتبعوا سير الكواكب ويقفوا على حركات النجوم ، وعلى أساس هذه الحرية قامت النهضة العلمية الإسلامية التى امتدت آثارها إلى علماء أوروبا .

وطغت الحروب العالمية على القيم الإنسانية وكادت المادية أن تودى بها ، واهتم الإسلام بهذه القيم ولبه إليها الأذهان ، وفى مقدمة هذه القيم : تكريم الإنسان وحقق دمه ، ونصرة الضعيف وتحرير الرقيق ، ففسد كان الرق نظاماً شائعاً فى العالم بأسره قبل الإسلام ، شاع عند اليونان والرومان

وعرب الجاهلية ، ولكن الإسلام قد أوجب حسن معاملة الرقيق ، وحجب في العتق وجعله كفارة كثير من الجرائم ، مع أننا لانزال ونحن في القرن العشرين نعاني من ويلات التفرقة الجنسية والعنصرية حتى في أرق الدول حضارة ٢٠٠٠ ؟ كما أقر الإسلام حقوق المرأة فسوى بينها وبين الرجل تسوية تكاد أن تكون تامة ، وبدأ هذا في التعليم والإفتاء في بعض المسائل الدينية ، والمساهمة في الشئون العامة ولم يكن الحجاب من تقاليد العرب في الجاهلية ولا من طقوس الإسلام الدينية ، وإنما هو عرف استمسكت به بعض الشعوب التي اعتنقت الإسلام ٥

كما أقر الإسلام الأخوة والعدالة والمساواة ، فسبق بهذا الثورة الفرنسية بقرون طوال كما أقر الإسلام مبدأ الشورى ، وإجماع أهل الحل والعقد مصدر من مصادر التشريع في الإسلام ، وذلك عند افتقار النص والسابقة التي يقاس عليها ٢٠٠٠ ، وهكذا كان موقف الإسلام من القيم الإنسانية منذ أربعة عشر قرناً من الزمان ٥

والإيمان بهذه القيم الإنسانية في طابعها الأخلاقي الروحي ، ثقافة عالية لا غنى عنها لكل إنسان متحضر ، في مصر المعاصرة ، وفي غيرها من أقطار الأرض ، لأن الإسلام خطاب موجه إلى الإنسان بما هو إنسان ، ذلك هو الإسلام باعتباره ثقافة لكل إنسان تتحول عند المؤمنين بها إلى سلوك في حياتهم العملية ، وهذا هو أكبر مميزات ، ووجه الخطورة في اعتناقها ٥

هذا هو الإسلام من زاوية الثقافة ، ولكن بعض المثقفين لا يحملون له التقدير الذي ينبغي أن يكون له ، بسبب معوقات خارجة عن الدين نفسه :

معوقات الاهتمام بالثقافة الإسلامية :

استخفاف بعض المثقفين بالثقافة الدينية الإسلامية في مصر المعاصرة مرده إلى أمور لا شأن لها بالإسلام نفسه ، أولاً جهل الكثيرين من المثقفين بحقيقة الإسلام وأسرار تعاليمه. أما الموجة الدينية التي تحتاج اليوم

شبابنا ' مصر فمردها إلى صحوة دينية مباركة ، ولكنها تبدو في الكثير من حالاتها اهتماماً بالطقوس والشعائر دون الوقوف على جوهر الدين واستيعاب تعاليمه ، وإذا سألت المتشدددين في الدين عما قرأوا وعن مدى إلمامهم بحقيقة الدين ، هالك الأمر وأذهلك البون الشاسع بين ظاهرهم وباطنهم ... ! فبعضهم لم يقرأ شيئاً ذا بال . ومن قرأ منهم شيئاً كانت قراءاته في مصادر لا يحسن أهلها فهم الدين والوقوف على حقيقته .

يزيد من هذا أن بعض القائمين بأمر الدين وشعائره قد انحلوا في حياتهم من أبسط تعاليمه ، وانكشف للناس ضلال سلوكهم ... فمن هذه الأحداث أن وزير الأوقاف قد أعلن في الصحف أنه اكتشف أن بعض أئمة المساجد الكبيرة وخدمتها يوزعون على أنفسهم أكثر ما يجدون في صندوق الزكاة في المساجد من مال ، فيخص الواحد منهم آلافاً من الجنيئات في كل شهر ... ودعا وزير للأوقاف أئمة المساجد إلى عشاء في هيلتون وسدد الحساب من زكاة صندوق المساجد .. ، وزار داعية للإسلام كان وزيراً للأوقاف مسجداً عصر يوم ، فوجد إمام المسجد قد كتب في سجل المسجد أنه أم بالمصلين صلاة المغرب والعشاء ولم تكن قد حلت بعد ... ؟ وهذا وغيره كثير قد يحدث في حياتنا المصرية الراهنة ، ولكن وقوعه على أيدي رجال الدين والقائمين على تنفيذ شعائره يثير اشمئزاز الكثيرين ، واستخفاف المثقفين ونفورهم من الثقافة الدينية ، والدين من ذلك برى .

يزيد من هذا جمود رجال الدين وعدم تطوير نظرهم إلى الإسلام بحيث تسير حياتنا المعاصرة ، فيجمد الدين في رؤسهم وعلى أقدامهم وأستهم في وقت يتطور فيه العلم بأجهزته الحديثة تطوراً رهيباً ، وهذه هي كارثة الإنسانية - فيما لاحظ الأستاذ توفيق الحكيم من قبل - فالعلم يتحرك بتجديد أساليبه ، وطرق البحث التجريبي التي توصل إليها العلم التطبيق - أي التكنولوجيا التي غيرت وجه الحياة البشرية ، بإلغاء المسافات بالطائرات ومراكب الفضاء ، وحسنت من أدوات الحروب ونقلتها من

السيوف والرماح إلى الصواريخ والنوويات ، ويسرت الحياة اليومية للأفراد بالأجهزة فكانت آلات التبريد والتدفئة مع تزويد الناس بالراديو والتلفزيون والثلاجة والغسالة والطيارة وغيرها مما يسر حياة الناس وشكلها على الأرض في صورة جديدة ... وكلها تتحرك وتتغير في نطاق الوجود الأرضي والكيان المادي ... أما الدين - في مصر المعاصرة وغيرها من بلاد الإسلام - فإن أئمة الدين لا يزالون يستخدمون في توصيل نوره السماوي إلى قلوب الناس نفس الأساليب التي كانت تستخدم قديماً في عهد السيوف والرماح ... ! وكان من الممكن أن يتطور فهم الدين بقراءة كتبه المقدسة قراءة تلائم الحياة الجديدة ، وتفسر آياته تفسيراً متطوراً متجدداً مع حياة الناس ، ولكن رجال الدين يجلدون دائماً ما يصدهم عن الحركة ومنعهم من التجديد المسائر لتطورات الحياة .

ومن دوافع السلبية في موقف المثقفين في مصر المعاصرة من الثقافة الدينية أن رجال الدين في مصر المعاصرة قد أصبحوا حديثاً فتاوى دينية تبدو متخلفة عن النصوص الدينية ، متعارضة مع روح العلم ، متنافية مع منطق العقل وما نطن أننا في حاجة للإستشهاد بفتاوى الفقهاء يعرف الصارخ مما قرأه عنها .

ومن أسف شديد أن كثيرين من الناس يشيعون هذا الهدر ويعزونه إلى الإسلام وليس إلى صاحبه ... وما من شك عندى في أن هذا كان من العوامل التي باعدت بين الثقافة الدينية الصحيحة وكثيرين من المثقفين في مصر المعاصرة ، وزاد من هذا انبهارهم بالتقدم العلمي المطرد ، وفتوحاته التكنولوجية التي يسرت الحياة اليومية للناس .

ويزيد تشويه صورة الإسلام في أذهان الناس عامة والمثقفين خاصة ما يبلى من خلط بين تدهور أحوال المسلمين وحقيقة المبادئ الإسلامية ، ورحم الله الإمام محمد عبده الذي قال إنه زار بلاداً إسلامية ليس فيها مسلمون ، وبلاداً غير إسلامية أهلها مسلمون (أوروبا بدت في رأيه يسير أهلها على

مبادئ الإسلام وهم غير مسلمين ، كما زار بلاداً إسلامية أهلها من المسلمين
يثنأى سلوكهم العملى مع مبادئ الإسلام .. كما يزيد الأمر تشوشاً فى أذهان
الناس الخلط بين الإسلام والسياسة التى تنتهجها أكثر الدول الإسلامية ...
وذلك بالإضافة إلى الفرقة بين دول العالم الإسلامى وافتقارها إلى التعارف
والتآلف بعضها مع بعض ، فصغار تلاميذها يعرفون عن تاريخ أوروبا أكثر
مما يعرفون عن تاريخ الإسلام وشعوبه ، بل إن الحياة المادية الطاحنة التى
يعيشها - فى مصر المعاصرة خاصة - وإلحاح متطلبات الحياة اليومية وصعوبتها
قد هبطت بمتطلبات التثقيف عامة والتثقيف الدينى - بوجه أخص - إلى
مرتبة دنيا .

هذه هى بعض المعوقات التى تحد من تقدير المثقف للثقافة الإسلامية فى
مصر المعاصرة ، وهذا إلى جانب الدعر الذى ينتاب الكثيرين من المتدينين
بسبب ماسموه بالغزو الثقافى الهابط علينا من أوروبا وأمريكا ... ! وليس أدل
على سوء الفهم عند أصحاب هذه القضية من مقال فى جريدة الأخبار لأحد
محرريها (٨٦/١/٢٤) يقول فيه إن الغزو الفكرى يتمثل فى الدعاية للمذاهب
الغرب ... « والترويج لموبقات الاستمئاعية فى الخمر والمخدرات ، وفى
الشلوذ الجنسى وما يتبعه من الشهوات والنزوات ، بهذا التخطيط الهدام
الذى تتساقط فيه دعائم الاقتصاد وتنهار الأسرة ويتشبه الأطفال والشباب
الأبرياء ... كما يجرى نظير ذلك فى بلاد الاستعمار القديم والجديد
شرقاً وغرباً ... » هذه عقلية الداعين لمقاومة الغزو الثقافى ، وهذا
هو مدى فهمهم لمفهومه .. إن مناقشة هؤلاء فيما يزعمون عن جهل هى مضبغة
لوقت وامتهان للعقل . وأغرب ما فى حماسهم فى مقاومة ذلك الغزو أنهم
ينسون أن العالم الإسلامى قد انفتح على العالم الوثنى المتحضر منذ القرن الثانى
للهجرة ونقل تراثه فى الفلسفة والعلم إلى لغة القرآن التى استوعبت المنقول إليها
من فلسفة وعلم ثقافة ، واستقبل المسلمون منذ مطلع العصر العباسى تراث
الوثنيين الذين سبقوهم فى مضمار التقدم الحضارى ، وتفاعل التراث الوثنى
الوافد مع التراث الإسلامى الأصيل ، فنشأ تراث إسلامى يتميز بالجلدة

والأصالة والابتكار ، وكان هذا عصر الإسلام الذهبي ... والعالم الإسلامي اليوم - ومصر المعاصرة في مقدمة بلاده - أحوج ما يكون اليوم إلى دم جديد يمدّه بالحركة ويساعده على إحياء مواته .. ليت الذين يحاربون الغزو الثقافي يقولون لمن ينقلونه إلينا : توخوا فيما تنقلونه إلينا من ثقافات الغرب ما يلائم قيمنا ، ثم انقلوا منه ما تشاؤون . ذلك هو الإسلام في جانبه الثقافي المستمد من حقيقة تعاليمه ومبادئه ، وهذه هي معوقات إيمان المثقفين به ومدى انتفاعهم بمضمون الثقافة التي يتضمنها ، وذلك هو طريقنا إلى إحياء تراثه وبعث الحياة في مضامينه ، ومصر المعاصرة خليفة بأن تفيد ثقافياً من تعاليمه ومبادئه لو قدر لها أن تقف عندها وتستوعب كنوزها .

ولكن حديثنا عن الأخلاقيات المتضمنة في ديننا الإسلامي ، لا يمنع من أن نقول إن : فلسفة الأخلاق بمختلف مذاهبها ثروة ثقافية تفتقر إليها مصر المعاصرة ، فلنقف عند ذلك قليلاً .

فلسفة الأخلاق مصدراً للثقافة في مصر المعاصرة :

الجانب الأخلاقي الروحي عنصر ضروري في تثقيف الإنسان حيثما كان ، ومن هذا المنطلق اقتضانا الأمر أن نتحدث عن الدين وتعاليمه كمصدر ثقافي لا غنى عنه للإنسان ، وتم الكلام في هذا الصدد عن فلسفة الأخلاق وتأثير مذاهبها في تثقيف المواطن في عصرنا الحاضر . الأصل في فلسفة الأخلاق أن وظيفتها - عند المثاليين العقلين - هي وضع مثل أعلا أو مبدأ إنساني ينبغي أن يسير بمقتضاه السلوك الإنساني بما هو إنساني - أي غير مرتبط بزمان أو مكان ، ولا مقيد بظروف وأحوال . وعلى سبيل المثال نقول إن « كانط » - E. Kant ١٨٠٤ حين صور مثله الأعلى في مبدأ الواجب ، جعله خطاباً موجهاً لكل إنسان في كل زمان ومكان ، إن مبدأه ملائم لأسمى جانب في طبائع البشر ، وهو الجانب العاقل الذي يتساوى فيه جميع الناس دون استثناء ، ولهذا حرم على الإنسان أن يستثنى نفسه من القانون الأخلاقي تحت أي ظرف من الظروف ، وإن كان أصحاب المثالية المعتدلة -

من تلاميذه- قد أباحوا الاستثناء بشروط تمنع الفوضى في حياة الإنسان ،
فالإنسان لا يكسر القاعدة الخلقية إلا من أجل قاعدة أسمى وأنبل -
كمن يبيع لنفسه الكذب إنقاذاً لحياة أمة في حرب أو مواطن هارب من
محرم يريد أن يفتك به .

ولكن الفلاسفة الطبيعيين من الحسنيين والتجريبيين قد رفضوا القول
بوجود مبادئ إنسانية تصدق في كل زمان ومكان ، وقالوا إن الطبيعة البشرية
ليست واحدة في الناس جميعاً ، وأن الضمير الأخلاقي ليس واحداً عند
الناس في كل مكان وكل زمان ، بدليل أن استقراء التاريخ يشهد بأن أحكام
الضمير على الفعل الإنساني الواحد تتغير من مكان إلى مكان وفي المكان الواحد
من عصر إلى عصر ... واتجهوا إلى القول بأن وظيفة علم الأخلاق (أو فلسفة
الأخلاق ففهومها واحد) هي دراسة الوقائع الخلقية الجزئية بمناهج الملاحظة
الحسية للتوصل إلى وضع قواعد أخلاقية - متغيرة زماناً ومكاناً- تفيد الفرد
في حياته وتنفع المجتمع في مسيرته .

ولود أن نضيف إلى هذا أن المثاليين لم يرفضوا قول الطبيعيين بوجود قيم
أو مبادئ جزئية نسبية متغيرة بتغير المكان والزمان ، ولكنهم قالوا إن دراستها
من شأن العلوم الاجتماعية (كعلم النفس والاجتماع) أما نحن الفلاسفة فننتجه
بدراستنا إلى قيم عليا إنسانية تتخطى الزمان والمكان ، ويقولون : ليس بين
المفكرين خلاف في إنسانية المبادئ الخلقية ، إنما ينشأ الخلاف في تطبيقات
هذه المبادئ على الحالات الجزئية ، فالناس جميعاً - متمدنين أو متخلفين ،
متعلمين أو جهالا ، يسلمون بالمبدأ القائل بأن رد الأمانة إلى أهلها فضيلة ،
ولكنهم قد يختلفون فيما ينبغي أن أفعله حين يودع عندي إنسان مسدساً ،
ثم يطلبه ليقبل به شخصاً وأنا أعلم ذلك ، قد يقول قائل : عليك أن ترد
إليه وديعته وهو مسئول عما يفعل ، وقد يقول غيره إن رددت إليه
وديعته كنت مشاركاً له في جريمته ... اتفاق إجماعي في المبدأ الكلي وخلاف في
تطبيقه على الحالات الجزئية .

تفنيد الاعتراضات الموجهة الى فلسفة الاخلاق :

من الاعتراضات التي قدر لي أن أسمعها :

- (١) إن بعض مبادئها يتعارض مع مبادئ الإسلام .
- (٢) إن فلاسفة الأخلاق مختلفون في وجهات النظر وإن منهم لا أخلاقيون عمدوا إلى هدم القيم الأخلاقية العليا .
- (٣) إن بعضهم ينادون باللذة غاية قصوى للحياة ومعياراً للأحكام الخلقية وإلى هؤلاء المعارضين نقول :

(١) تعارض مبادئها مع مبادئ الإسلام :

١ — أما القول بأن بعض المبادئ المعروفة في فلسفة الأخلاق تتعارض مع مبادئ الإسلام فهو قول متهاف ومرفوض ، لأن مبادئها إنسانية وبالتالي لا يمكن أن يكون بينها وبين مبادئ الإسلام تعارض ، إن مبادئها عرفت تلقائياً آلياً قبل نزول الأديان لم يبشر بها نبي أو فيلسوف أو مصلح اجتماعي إنما نشأت تلقائياً فما اجتمعت طائفة من الناس في أي ركن من أركان الأرض ، وفي أي عصر من عصور التاريخ إلا وقد نجم عن تعامل أفرادها بعضهم مع بعض قيم أو معايير تميز لهم بين الحق والباطل وبين الخير والشر ، وبين الجمال والقبح .، وحين دعت إليها الأديان السماوية والمعتقدات الأرضية — كالبوذية والكونفشيوسية وغيرها ، وتوصلت إليها مذاهب الفلسفة الخلقية بدت هذه القيم أو المبادئ على اتفاق كامل امتنع معه التعارض لأنها إنسانية لا تقف عند مكان دون مكان ، ولا ترتبط بعصر دون عصر ، فإذا دعا الإسلام إلى تجنب الكذب والتزام الصدق في القول ، كان من غير المعقول أن يظهر فيلسوف أخلاقي ينتهي من بحثه العقلي إلى ضرورة الاستخفاف بمبدأ الصدق واحترام الكذب قاعدة أخلاقية في معاملات الناس بعضهم مع بعض ... ! ويقال مثل هذا في كل القيم العليا ، وقد قلنا

مقدمة كتاب لنا « إن في استقرار حياة المجتمعات البشرية في مختلف مستوياتها مصداق ما نقول ، فما بين مجتمع في تاريخ البشرية فيما نعلم - بنى حياته على نقيض مبدأ أخلاقي ، كأن يكون هذا النقيض : اقتل جارك ، أو احتقر واجبك ، أو كن حقوداً كذوباً منافقاً ... حتى لو كان هذا المجتمع يقوم في فضاء الصحراوات أو في بطون الغابات ، أو أعلى مستويات المدنية وأرفعها ... وفي المجتمع المتدهور يمكن أن يشيع القتل والبغى والظلم والاعتصاب والاستغلال ... ومع ذلك يظل المثل الأعلى الذي يتطلع إليه أبناء هذا المجتمع قائماً في التخلص من آفات واقعه وأوضاعه ، في ظل مبدأ إنساني أسمى - قد لا يكون على وعى كامل به - يكفل الآخرين حرياتهم ويرعى حقوقهم ، ويقر احترام الواجب ، ويمكن للمحبة والكرامة والعدل والإخاء والأمن والرخاء ... ونحو هذا من قيم عليا أو مبادئ عسنى ترفعنا إلى حياة أسمى :

ويصدق هذا على الصعيد الدولي ، فالإنسان فيما قال أرسطو حيوان سياسى لا يتحقق كماله إلا بانتمائه إلى مجتمع بشري ، ومن هذا المنطلق كان ميثاق عصبة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الأولى في عام ١٩١٩ (١) وتضمنها آخر الأمر ميثاق هيئة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية في ١٩٤٥/٦/٢٥ (٢)

(١) وهو يقضى بإقامة التعاون بين الدول الأعضاء وكفالة السلام وتغاضى الحروب وتوثيق العلاقات الشريفة بين الأمم وكفالة العدل واحترام المعاهدات والوفاء بالتزاماتها وإزالة العوائق الاقتصادية مع توثق الأمراض وضمان المواصلات ، وتحديد التسليح وتسوية المشاكل سلمياً ... وهي قيم تتطلب طاقات روحية أخلاقية لا تثنى .

(٢) قوامه إقرار السلام وتوكيد الحرية واحترام حقوق الأمم ومحاربة الظلم والاستبداد وكفالة كرامة الفرد وحقوقه الأساسية مع توشى التسامح وكفالة الأمن الدولى ، والعمل على ترقية الشؤون الاقتصادية والاجتماعية لكافة الشعوب حتى يستتب الأمن وبلتن العدوان ، وتنمو علاقات الود بين الأمم على أساس من المساواة في الحقوق والتعاون لتحقيق رفقاء الاقتصادى والتقدم الاجتماعى .. إلى آخر هذه القيم الإنسانية التى لا يستقيم بغير طاقاتها الخلقية والروحية .

وبدت متناثرة في أحلام الفلاسفة من صورها خاصة في مدن مثالية (يوتوبيات Utopia) (١) تجاوزوا فيها تصوير الواقع الألم إلى تصوير ما ينبغي أن يكون ، والتعبير عنه في مبادئ إنسانية عامة تلتقي عندها كافة الأمم على صعيد إنساني يرتفع بها إلى حياة أفضل ، بفضل قيم عليا تتمثل في طلب الأمن والسلم ، وإقرار الحرية والكرامة ، وتوكيد العدالة ، وتوفير أسباب المعرفة ووسائل العيش الزخى ... ومنع الخوف والقلق والجوع والجهل والمرض ... وغير ذلك مما حرصت على توكيده أو دعت إلى محاربته قيم عليا يلتقى على طريقها الناس أفراداً وجماعات وأممًا في كل زمان ومكان .

هذه هي فلسفة الأخلاق والقيم الإنسانية التي توصل إليها الفلاسفة ، فواجه التعارض بين مبادئها ومبادئ الإسلام ... ؟

٢- أما القول بأن فلاسفة الأخلاق على خلاف في مبادئهم وأن منهم لا أخلاقيين فردود عليه بأن الخلاف بين فلاسفة الأخلاق إنما يكون في تفسير المبدأ الأخلاقي وتحليل مضمونه ، المنهج الذي يصطنع في التوصل إليه ، ثم هم بعد هذا الخلاف يلتقون تحت راية المبدأ الإنساني ، ويحملون له التقديس والإجلال ، ومنهجهم هو البحث العقلي في طبيعة الإنسان ، توطئة لوضع مبدأ يتسق مع أسمى جانب فيها وهو الجانب العاقل ، وأما الدين فينزل المبدأ فيه بوحى إلهي ، من غير مقدمات تسلم إليه ، وبغير وسيط من تأمل عقلي أو تجريب حسي .

وأما الزعم بأن بين فلاسفة الأخلاق فلاسفة لا أخلاقيين ، وهو زعم باطل من أساسه وهو اعتراض ينبيء عن سوء فهم لموقف الفلاسفة الذين هدموا قيم الأخلاق الشائعة بين الناس ، هاجم بعض الفلاسفة قيمًا أخلاقية

(١) utopia مجتمع مثالي يتخيله صاحبه نموذجاً للكمال ، يدفع إلى تصوره ضيق الواقع ، وتطلع إلى الكمال ، أشهر صورها جمهورية أفلاطون قديما ، والمدينة الفاضلة للفارابي (ت ٩٥٠م) ومن أمثلتها حديثاً يوتوبيات توماس مور (١٥٣٥) وفرانسيس بيكون (١٦٢٩) في أطلنطس الجديدة وكانظ (١٨٠٤) في السلام الأبدى ، ج. ج. أولز (١٩٤٩) في يولوبيا الحديثة ... وغير هؤلاء كثيرون .

شائعة بين معاصريهم لأنها بدت في نظرهم قيميا بالية هزيلة ، فعمدوا إلى هدمها وتطهير العقول منها عسى أن يقيم غيرهم مكانها قيميا أصح وأسلم ، هكذا كان موقف السوفسطائية قديماً ، حين عمدوا إلى تطهير الأرض من أعشاب تتلفها عسى أن تصلح لغرس بذور تنتج أزهاراً وثماراً ، لم يهاجموا القيم في ذاتها ، وإنما هاجموها كما بدت لهم هزيلة مريضة ، وهذا ما فعله السوفسطائية قديماً ، فكنوا بهذا سقراط وأفلاطون وأرسطو في غرس قيم أخلاقية جديدة ، قدر لها أن تعيش حتى أيامنا الحاضرة .. وقريب من هذا حدث في عصورنا الحديثة ، هدموا قيميا وجدوا أنها لا تتمشى مع روح العصر ، ليبنوا مكانها قيميا أصح وأسلم ، في مقدمة هؤلاء نيتشه — ١٩٠٠ F. Nietzsche حين أعاد جدولة الفضائل وأطاح بالقيم التي نادت بها المسيحية باعتبارها أخلاق العبيد ، وأقام قيميا ردتنا — فيما نرى إلى شريعة الغابة . . . ! وكان أصحاب الوجودية Existentialism يجسمون فردية الفرد على حساب المجموع ، ويوحدون بين حرية الفرد ووجوده فبدأ الفرد مسئول عن أفعاله ، ومن هنا رفضوا كل القيم التي تملأها عليه سلطة خارج ذاته ، سواء أن تكون هذه سلطة دينية أو اجتماعية أو سياسية أو غير ذلك .

هؤلاء جميعاً لم يهدموا القيم الأخلاقية في ذاتها ، وإنما هدموا ما بدا منها هزيلة سقياً ، لتحل مكانه قيم أصح وأسلم وأكثر اتساقاً مع روح العصر ، فن الضلال أن يقال عنهم إنهم الفلاسفة اللاأخلاقيون ! ! ليس بين فلاسفة الأخلاق فيلسوف واحد يمكن وصفه بأنه لا أخلاقي ، فإن ذلك تناقض سافر لا يحتاج إلى تفسير .

٣ — أما النفور من الفلاسفة الذين يعدون اللذة غاية للحياة ومعياراً للأحكام الخلقية ، فإن تصحيحه يزيل سوء الفهم ، إن أصحاب مذهب اللذة Hedonism قدماء ومحدثين كانوا يوحدون بين اللذة والمنفعة والسعادة

مع وضوح الفارق بين مدلولات هذه الألفاظ الثلاثة ، وطالما انفتحت معاني اللذة والمنفعة والسعادة انتفت مبررات النفور من مذاهب اللذة قديما ، فالدين الإسلامي قد أقام شريعته على تحقيق مصالح الناس (منافعهم) أفراداً وجماعات ، ومنع المفسدات من حياتهم الخاصة والعامة . وسياسة دنياهم بدينهم - دين الحق والعدل والخير - وتوضيح معالم الطريق أمام العقل البشري حتى لا تضله الأهواء والشهوات وتضع السنة النبوية المصلحة أساساً عربضاً لتشريعات الإسلام - كما يقول الشيخ الدكتور زكريا البري في مقال له تحت عنوان : أينما وجدت المصلحة فثم شرع الله .

هذه هي فلسفة الأخلاق في مضامينها الثقافية ، ويبدو أن العلم بها عنصر بالغ الأهمية في ثقافة مصر المعاصرة ، فحېدا لو استطاع المثقفون الذين يستوعبون مذاهبها ، أن ينشروا ذلك الجانب الروحي بين المثقفين من المواطنين في عصرنا الراهن ، ذلك الذي افتقد روحه يوم أعوزته الثقافة الدينية والأخلاقية الصحيحة .

توصيات :

١ - ضرورة الدين لحياة الفرد ومسيرة المجتمع توجب الاهتمام به في مراحل الدراسة قبل الجامعة ، لأن الدراسة في الجامعات تقسم على التخصص وقد أثبتت التجربة أن فرض مادة لا تدخل في تخصص الطالب تثير ضيقه وعدم ارتياحه لها ، هكذا كان الحال في فرض مادة المجتمع العربي في ثورة يوليو وحاشا للدين أن يكون عند الطلبة موضع نفور أو استخفاف .

٢ - اهتمام أجهزة الإعلام بنشر الثقافة الدينية السالفة الذكر ، وتحاشي أكثر ما تنشره أو تذيعه من مواعظ وفتاوى دينية تتعارض مع النصوص الدينية وتتناهى مع الروح العلمية ولا تتسق مع منطق العقل وذلك يقتضى أولا أن يكون أهل الفتوى على مستوى من الثقافة والعلم .

٣ - توعية المتزمتين منا بأن المسلمين الأوائل قد افتحوا على العالم المتقدم

هذا القرن التاسع للهجرة ، فكان عصر الإسلام الذهبي ، فالغزو الثقافي
معناه الفتحا على عالم سبقنا في العلوم والفنون والآداب وليس لقل ما فيه
من موبقات ، وحسبنا أن نوصي الدين ينقلون عنه أن يتخسروا من ثقافته
مالا يمس قِيَمَهُ وبسببنا إلى أعرافنا ،

٤ - تشجيع المشتغلين بالفلسفة على وضع بحوث ومؤلفات في فلسفة
الأخلاق وقد وضحت قيمتها في تثقيف المواطن المعاصر ، ففي جائزة الدولة
التشجيعية لعام ٨٥ في علم الجمال وفلسفة الأخلاق فوجئت لجنة الفحص
بأن ما قدم لها في علم الجمال أربعة مؤلفات ولم يتقدم في فلسفة الأخلاق
كتاب أو بحث واحد .

٥ - توقيع عقاب صارم على المشتغلين بالدين أو شعائره إن تناولوا
في تنفيذ تعاليمه أو تحلوا من التزاماته حتى لا يكون قدوة سيئة لغيرهم .

والله ولي التوفيق

وحدة المعرفة – الفلسفة والعلم والدين

بقلم

د + يحيى هويدى

استاذ الفلسفة بكلية الآداب – جامعة القاهرة

وحدة المعرفة - الفلسفة والعلم والدين

هـب أنك أخذت تتجاذب أطراف الحديث مع صديق حول موضوع ما ، وأردت أن توقفه على أصل الموضوع والأساس الذى قام عليه ، على جوهره والسر فيه . فماذا عساك أن تقول ؟ ستقول له على سبيل المثال : سأكشف لك عما وراء هذا الموضوع . أو لعلك تقول له : سأطلعك على خلفية هذا الموضوع ، أو نحو ذلك من التعبيرات . ولن يخطر ببال صديقك عندئذ أنك حين أردت أن تكاشفه « بالما وراء » وتبتعد به عن الوقائع الجزئية ، أو عن شريط الأحداث التى يتألف منها مسار الموضوع أنك ترغب فى أن تنقله إلى عالم خفى من الأسرار ، أو عالم خرافى من الأشباح . بل سيفهم لنوه أنك أردت أن تكشف له عن لب الموضوع الذى تناوله ، عن « اللوجس » الذى يخفى وراءه ويحرك جميع أجزائه . وبعبارة أخرى فإنه سيفهم أنك أردت أن تقدم له الحقيقة حول هذا الموضوع .

فالبحث عن عالم « الما وراء » إذن بحث مألوف لدى الإنسان فى حياته الجارية وهو يساوى عنده فى كثير من الأحيان البحث عن الحقيقة ، بالرغم من صعوبة تحديد ما نعنيه على وجه الدقة بهذا البحث الأخير . والإنسان عندما يقال إنه الباحث عن الحقيقة فإن هذا القول يساوى تماماً قولنا إنه الباحث عن « الما وراء » . لأن الإنسان هو الحيوان الذى يعدو دائماً وراء ذاته ، أو هو الموجود الذى لا يتطابق أبداً مع نفسه . إنه الحيوان الوحيد الذى خلقه الله وبه مهماز يدفعه دائماً إلى أن يتجاوز بعقله الواقع المباشر الذى يصادفه أو يلاقبه لأول وهلة ، وإلى أن يعيش بوجدانه التاريخ فيهجر الحاضر ليعيش فى الماضى تارة ويتطلع إلى المستقبل تارة أخرى ، ويعيش هكذا مذهباً بين أمام وخلف . وكل هذا يعنى عنده الما وراء .

* * *

وقبل أن نشرع فى تجديد معنى الما وراء عند كل من العالم والفيلسوف ورجل الدين لأن كلا منهم - فيما يبدو - باحث عن الما وراء بمعنى أو بآخر

وفي هذا تكمن وحلتهم، علينا أن نؤكد مرة أخرى ما أشرنا إليه الآن من أن البحث عن الما وراء بحث مألوف لدى الإنسان يلجأ إليه دائماً في حياته اليومية .

فعالم الأشياء الذى يحيط بنا في حياتنا الجارية اليومية المألوفة أو في موقفنا الطبيعى من الحياة هو عالم « الهاذية » أو عالم « الهذا » وهو عالم محدود بطبيعته ، قصير النفس يكتفى فيه الإنسان بأن يقول عن المائدة التى أمامه : « هذه مائدة » وعن الكرسى « هذا كرسى » ولا يزيد على ذلك شيئاً . ولكن هذا العالم المحدود نفسه تزداد مساحته ويتسب امتداداً ورحابة واقساعاً بمجرد أن أحول « الهذا » - كما يقول برادلى - إلى سؤال مبدوء بكلمة « ماذا » أو إلى سؤال مبدوء بأداة الاستفهام « ما » وحينئذ بدلا من أن أكتفى بأن أقول « هذا كرسى » ، أضع هذا السؤال : ما الكرسى ؟ فأضطر إلى الإجابة بقولى مثلا :. الكرسى مجموعة من قطع الخشب يشكلها النجار على نحو معين ويربط بينها بحيث يجعلنا نستعملها فى الجلوس . الخ . فتتكشف حينئذ أعمى مجموعة كبيرة من العلاقات بين الكرسى وكثير من الأشياء الأخرى . وأيضاً بينه وبين عدد من الأشخاص .

ونحن فى إدراكنا للأشياء تتوزع نظرتنا إليها بين « الهذا » و « الماذا » أو قل لإننا لا ننظر إلى « الهذا » فيها إلا ريثما تمتد أبصارنا وعقولنا إلى « الماذا » الذى يحيطها ويغلفها كما يحيط السوار بالمعصم ، أو لعله لا يحيط بها بقدر ما يقع وراءها أو خلفها أو بعدها ، فعالم « الماذا » إذن بمثابة عالم « الما وراء » بالنسبة إلى عالم « الهذا » إنه « ضمنى » بمعنى أنه متضمن فى عالم « الهذا » ، ولكنه فى الوقت نفسه عالم خفى ، عالم « ما هوى » لا وجودى . ولا شك أنه بالرغم من خفائه هذا فهو حاضر حضوراً ما عند إدراكنا لهاذية الأشياء وملتمح معها فى وحدة متماسكة . وهو عالم غنى بالقياس إلى عالم الهاذية الفقير . وهذا العالم الأخير لم يكتف فلاسفة التحليل بفقره هذا ، بل مسخوا هوية الأشياء فيه ، وأحالوها إلى مجموعة من الدرات الحسية . ومن ثم أطلق عليه برتراند رسل مثلاً عالم المعرفة باللقاء أو بالاتصال المباشر . وبهذا يكونون

قد استكثروا أن أقول مثلاً « هذا كرسى » ، واستبدلوا به قولهم أمامي مجموعة من اللترات الضوئية - ومجموعة من لمسات الأصابع التي تشعرنى بالصلاية أو الحشولة .

(٢)

ولنتقل الآن إلى الحديث عن العلم لنوضح معنى الماوراء فيه . والسؤال الأول الذى يتبادر إلى أذهاننا ونحن نتحدث عن العلم لنتجنب كمال لبس أو غموض هو : هل العلم حسى يعتمد على المشاهدات أم عقلى يعتمد على قدرة العقل فى اكتشاف العلاقات القائمة بين الظواهر بهدف استخلاص القانون ؟ وللإجابة على هذا السؤال علينا أن نفرق أولاً بين ما هو حسى وما هو تجريبي أو معمل . إذ أن العلم ليس حسياً بقدر ما هو تجريبي بمعنى أن العلماء لا يعولون كثيراً على تلك الملاحظات الساذجة التي تمر بنا فى الحياة اليومية ، بل على التجارب التي يتابعونها فى المختبرات . حقاً هناك بعض الملاحظات البسيطة (كملاحظة نيوتن لسقوط التفاحة) قد أدت إلى اكتشاف بعض الفروض العلمية (فرض الجاذبية عند نيوتن) . إلا أن هذه الفروض لا تقل فى سادجتها عن سداجة الملاحظات التي بدأت منها . فقد أثبت أينشتين أن الجاذبية ليست قوة جذب مجهولة ، وإنما هى خاصية من خواص الفضاء المقوس الذى ترسم حركة أى جسم فيه تقوس الفضاء نفسه . ولم يتيسر للعلماء أن يكتشفوا هذه الحقيقة إلا بعد التجارب الطويلة التي أجروها حول سرعة الضوء .

ويكفى للدلالة على أن العلم تجريبي وليس حسياً أن فكرة واحدة مثل الكتلة ليست مرتبطة عند العلماء بالمشاهدة الحسية للأجسام ، مع ما تشير إليه من عظم أو حرم بل ترتبط بالوزن (قارن مثلاً كرة الماء وكرة التنس) ، وأيضاً بأفكار أخرى مثل فكرة العجلة أو السرعة المتزايدة فى فترة زمنية محدودة ، وكذلك بفكرة الطاقة التي تقاس بدورها بالتعرف على سرعة الضوء ، على نحو ما يتضح ذلك فى صيغة النظرية النسبية .

وعندما نقول إن العلم ليس حسيّاً بل هو تجريبي فإن هذا يعنى فى الوقت نفسه أنه عقلى وذلك لأن العلماء لا يكتفون بتسجيل نتائج تجاربهم العملية بل يربطون ما بين هذه النتائج وبقـرمون بتنظيمها وصياغة العلاقات القائمة بينها صياغة رياضية رمزية فيما يسمى بالقوانين العلمية - وهكذا يجد العلماء أنفسهم فى نهاية المطاف أمام شبكة من المعادلات والرموز الرياضية لا علاقة لها بالوقائع الغفل التى يلتقطها الرجل العادى فى شتات ملاحظاته اليومية .

وليس من شك فى أن القوانين العلمية تمثل عالم الما وراء بالقياس إلى العالم الحسى الذى يمتد أمامنا . واكتشاف هذا العالم الما وراءى إنما يمثل الهدف الرئيسى للعلم . فالعلم إذن هو العلم بالما وراء . ولهذا يقول جاستون بشلار « لا علم إلا بما هو خفى » (العقلانية التطبيقية ص ٣٨) .

وحسبنا أن نذكر أيضاً فى هذا الصدد أننا لا نستطيع أن نقول عن دوران الأرض أنه واقعة - بالمعنى الدارج للكلمة - قمنا بمشاهدتها ، إذ أن أحداً منا لم ير الأرض تدور ، فلوران الأرض حول الشمس بهذا الاعتبار إنما هو « فكرة » وليس واقعة مشاهدة . وقد استحالت هذه الفكرة إلى واقعة علمية أو ظاهرة علمية بالمعنى الحقيقى عندما ربط العلماء بينها وبين مجموعة من الأفكار العلمية الأخرى ، وأدخلوها جميعاً فى إطار أو نسق عقلى عبروا عنه فى صياغات رمزية متعددة . وكلها صياغات لا توجد أمامى بل لها عالمها الما وراءى الخاص . ولهذا بوسعنا أن نقول إن الروح العلمية الحقة أبعد من أن تكون حسية ، بل أيضاً أبعد من أن تكون تجريبية .

* * *

وإذا كان العلماء يهدفون إلى اكتشاف القوانين العلمية التى تمثل ضرباً من الما وراء ، فإن العلم يرمى أيضاً فى نتائج البعيدة وفى تطبيقاته وإنجازاته العلمية المختلفة إلى أن ينتقل بالإنسان إلى ما وراء آخر وراء هذا العالم الذى يعيش فيه ، إلى عالم قد يكون حاضراً أمامه الآن على نحو ما ، ولكنه يمثل

عالمًا جديدًا تمامًا لا يوجد إلا في أكتاف عالمه الواقعي الخالي ، وقد يكون فقط على أنه مجرد وجود ممكن . ولكنه على أية حال يمثل بكل ما يقدمه للإنسان من تقدم تكنولوجي ، وبكل ما يعرضه من آفاق جديدة وضروب من الوفاق . عالما وراء العالم الخالي يعيش في جوفه حقاً ، ولكنه مستور يختفي الآن عن الأنظار .

خذ مثلاً تلك الأرض الخضراء التي تطمح أن تخرجها من جوف الصحراء الضاربة من حولنا ألا تمثل عالماً وراء واقعنا الخالي ، نطمح أن ينقلنا إليه العلم في إنجازاته وتطبيقاته المتطورة ؟ وهذه المدن والمجتمعات الجديدة التي لنشأها لإنشاء ونبعثها بعثاً ، ونمدها بجميع أسباب الحياة ، أليست هي الأخرى دنيا جديدة أو عالماً ما وراثياً بالقياس إلى هذا العالم الذي نعيش فيه . إننا عندما ندعو إلى أن نعيش في نفوسنا من الآن مستقبل هذا العالم وتلك المجتمعات ، ألا يعني هذا أن عالم الما وراء أصبح موجوداً بالفعل على نحو ما — في أعماق الواقع ؟

هذا من ناحية العلوم الطبيعية وعلاقتها بالما وراء في قوانينها وتطبيقاتها . والأمثلة شبيهة بهذا فيما يتصل بالرياضيات ، فإن الصدق الذي تتطلبه القضايا والعبارات والمعادلات الرياضية لا يقوم على أساس التطابق مع الواقع ، بل هو صدق صوري يقوم على قدرة القضية أو العبارة أو المعادلة على توليد قضية أو عبارة أو معادلة جديدة أخرى ، وعلى اتفاق القضية الجديدة مع مقتضيات العلاقة الرمزية التي افترضتها العبارة الأولى ، أو على جدول حالات الصدق والكذب الخاص بها . ومعنى هذا أن العبارة الصادقة عند علماء المنطق والرياضة هي العبارة المتولدة توالداً منطقياً من العبارة الأولى بصرف النظر عن تطبيقها أو عدم تطبيقها مع الواقع ، فإذا قلت مثلاً إذا اتفق جميع العرب أمطرت السماء ثم قلت بعد هذا اتفق جميع العرب ولم تمطر السماء . كانت هذه العبارة الأخيرة كاذبة لأنها لا تتفق مع طبيعة العلاقة المنطقية ومع جدول حالات الصدق والكذب للعلاقة ق د ل .

ومعنى هذا أن عالم الرياضيات يجعلنا نعيش في عالم فوق هذا العالم الواقعي أو وراءه لست أدري - نبدأ فيه بمقدمات يطالبنا بأن نفترض صحتها افتراضاً ثم نستنبط صحتها أو كذب النتائج المستخلصة منها على أساس عدم تناقضها المنطقي مع المقدمات التي بدأنا منها .

(٣)

وبعد العلم يأتي دور الفلسفة . هذا ويحسن الإشارة في مجال المقارنة بين العلم والفلسفة إلى أنه قد وقر في عقول الناس أن العلم أكثر فائدة من الفلسفة لاتصاله اتصالاً مباشراً بحياتهم ، ولأن الفلسفة عندما عرفت بالحكمة أو بحكمة الحكمة فإن الرجل العادي قد يفهم أن هذا التعريف يعني أنها ستنقلنا إلى عالم آخر يختلف عن العالم الذي نعيش فيه مع أن الحكمة لا تعني هذا على الإطلاق إنما تعني فقط أنها تتجه إلى تعميق ما يقنع بفهمه عامة الناس فهماً سطحياً . فالحكمة أو الفلسفة لا تعني مغادرة هذه الحياة ، والتحليق في أجواء أخرى بعيدة عنها بل هي تعميق هذه الحياة نفسها . وذلك عن طريق الوقوف - من ناحية - على المبادئ والقوالب أو المقولات العقلية العامة الكلية التي تساعدنا في تنظيم إدراكاتنا للطبيعة وفي تشكيل حركة الموجودات من خلالها ، وأيضاً عن طريق الاهتمام - من ناحية ثانية - إلى مجموعة المعايير الأخلاقية والروحية التي تضبط حركة الحياة البشرية للأفراد والمجتمعات .

هذا التعريف يقدم لنا مباشرة المعنى المزدوج للما وراء في الفلسفة الذي يتصف ببحثه بالكلية والشمولية حتماً أي بالنظرة الاستراتيجية ، ولعل هذا الطابع هو المسئول عن اتهام الفلسفة بالبعد عن الواقع . فالما وراء عند أرسطو في علم ما وراء الطبيعة أو ما بعد الطبيعة الذي أنشأه يضم تلك المبادئ العقلية العامة التي تجعل الموجود موجوداً . وظل هذا المعنى العقلي للما وراء هو المعنى الثابت لعلم ما بعد الطبيعة منذ أرسطو حتى كانط ، أي منذ كانت الفلسفة مقترنة بالعلم الطبيعي أو كوزمولوجيا إلى أن أصبحت أبستمولوجيا أو بحثاً في المعرفة ، وهو معنى كان له أكبر الأثر في ربط الفلسفة بمنهج التأمل العقلي

أو العقلاني وأيضاً في جعل الفلسفة وثيقة الصلة بالعلم في رسالته ، باعتبار أن أوجه الشبه واضحة بين القوانين العلمية وتلك المقولات العقلية الكلية الأمر الذي يتضح أكثر وأكثر إذا نحن ربطنا بين ظهور النظريات العلمية الحديثة وبين التصور الفلسفي للكون في المذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة . ويتضح كذلك إذا التفتنا بصفة خاصة إلى أن فريقاً من فلاسفة التحليل والفلاسفة الوضعيين المناطقة جعلوا الفلسفة نفسها تأملاً في نتائج العلم وصياغة صورية لقوانينه

ولكن هذا كله لا يمثل إلا جناحاً واحداً فقط للفلسفة . فالفلسفة لها ميدانها الآخر ولها ما وراء آخر غير هذا الما وراء العقلاني المتشبه أو المتأثر بالعلم وقوانينه . وهذا المعنى الثاني للما وراء الفلسفي بالرغم من أنه يمثل اتجاهها قديماً إلا أنه لم يتضح في تاريخ الفلسفة إلا بعد كانط . فسقراط الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، وأدخلها المنازل والأزقة — كما يقول البعض — حولها من كوز مولوجيا إلى أنثروبولوجيا أو إلى فلسفة بشرية . وأفلاطون لم يرغب عن فكره لحظة أن الفلسفة حارسة المدينة ورأى أيضاً أنها تبحث في عالم القيم ، وأرسطو نفسه له مؤلفاته في السياسة والأخلاق .

وبعد كانط ، كان للفلاسفة الذين يطلق عليهم « فلاسفة ما بعد كانط » الفضل في تضيئها إلى أن الإنسان لا يحيا فقط بعقله بل بروحه وتجربته الإنسانية الحية فيها لأن الروح تمثل دائرة أكثر شمولاً وعمقاً من دائرة العقل ، وأقرب إلى وجدانه ومعنوياته وقيمه منها ولأن الإنسان أو المجتمع لا يشعر بأن وجوده قد أشبع وارتوى ، ولا يحس بأن كتابه قد امتلأ وتحقق إلا إذا عزفنا له على أوتار تلك المنطقة التي لا يستطيع العقل العلمي معها شيئاً ، وإلا إذا رددت هذه المنطقة من جانبها تجاوبها مع نعمات العزف والإيقاع . وعلى هذا النحو أحيا هؤلاء الفلاسفة ذلك الجناح الثاني للما وراء في الفلسفة ، إلى جانب استمرار الما وراء العقلاني المقولاتي الذي يكمل الما وراء العلمي ويختلط به .

(٤)

والآن نستطيع أن نلخص معاني الما وراء التي وصلنا إليها في العلم والفلسفة على النحو التالي : —

فالما وراء العلمى — كما رأينا — له معنيان : الأول ، معنى شبكة القوانين الفيزيائية الرياضية التى تمثل فوق واقع بالنسبة إلى الواقع الكونى الطبيعى ، والثانى معنى ، التقدم التكنولوجى المتطور الذى يمثل واقعاً آخر فى جوف الواقع الحاضر ، لا نستطيع أن نقول عنه إنه خيال ، بل هو واقع بعينه الإنسان بعثاً وأنشأه إنشاءً من عالم الممكن وعلى أرض البيئة المحيطة به ، والما وراء الفلسفى أيضاً له معنيان : ما وراء عقلاى مقولاتى تأملى قريب الشبه بالماوراء الذى تنقلنا إليه القوانين العلمية ، وما وراء روى أخلاقى يبرز فى قلب الحياة والواقع .

وسنتحدث هنا فقط عن هذا المعنى الأخير للما وراء الفلسفى ، لأنه يبدو أن المعنى الأول — وإن كان ما يزال للفلسفة وجودها وحق المواطنة فيه — إلا أن الفلسفة قد تنازلت الآن عن كثير مما كان لها فيه وأعطته للعلوم المختلفة ، تماماً على نحو ما فعل الملك لير عندما تنازل لبناته عن الحكم .

وإذا كنا قد لاحظنا أن التفكير فى المعنى الأول للما وراء العلمى قد أدى إلى ابتعادنا عن الواقع الكونى أو البئى المحيط بنا فى حين أن المعنى الثانى له — المعنى التكنولوجى — قد قربنا منه فإن شيئاً من هذا علينا أن نلاحظه فى الما وراء الروى الأخلاقى الذى علينا أن نفهمه منذ الآن فى معنيين : —

فى المعنى الأول سيبدو لنا هذا الما وراء على أنه عالم علوى أو فوق ، فوق الواقع يجعل الفيلسوف يعيش فى برج عاجى ، يخلق فوق البشر وفوق المجتمع بأجنحة من نور يهوم حولهم ولا يمتزج بهم . ومن الواضح أن هذا المعنى للما وراء لن يقنع الفيلسوف ولن يحقق له رسالته باعتبارها تعميقاً للحياة لا هروب منها . ما السبيل إذن لاكتشاف معنى آخر لذلك الما وراء الروى ، كيف نصل إلى التعميق الروى للحياة حتى نصل فى جوفها إلى واقع روى متحقق بالفعل ، يقابل أو يناظر الواقع التكنولوجى للعلم ؟ لا سبيل إلى ذلك إلا عن السلوك الأخلاقى والممارسة السياسية القائمة على بث القيم والأخلاق

السامية في نفوس البشر ، من خلال المواقف والتربية السياسية المتصلة والقرارات
المصيرية لا بل والإدارية التي تؤدي حتماً إلى مراجعة النفس وترويضها وإلى
أن يفهم أفراد المجتمع إلى أمر الله .

ومن الواضح أننا سنجد أنفسنا هنا أمام منهج آخر يختلف عن منهج
التأمل العقلي الذي عرفت به الفلسفة منذ أرسطو . سنجد أنفسنا أمام منهج
يقترّب كثيراً من « البراكسيس » . أو منهج الفعل الثوري الذي قدمه ماركس ،
ولأن كان يغيّره في الأساس الذي يقوم عليه . والممارسة الأخلاقية -
السياسية تستند أولاً على العمل أو الشغل وسط الجاهل لا على التأمل ،
لأن من يكرس نفسه لها سيكتشف أن القيم الحقّة لا توجد في بطون الكتب ،
ولا على ألسنة وعاظ المنابر ولا في الأبراج العاجية ولا في عالم المثل ،
بل توجد بالأحرى في معركة الحياة بين الانكباب والإرادات ، على أرض
العمل لا على أجنحة التأمل . وعلينا أن نتذكر هنا أن الإنسان هو الحيوان
الوحيد الذي يعمل . أما الحيوان فلا يعمل في الحقيقة بل يتحرك أو يدفع
دفعاً إلى عمل لا يفهم القصد من ورائه أو يقوم بمجموعة من الأنشطة
ورود الأفعال البيولوجية التي تشبع حاجاته لا غير . على عكس ذلك ،
فقد خلق الإنسان ليعمل وعمل الإنسان لا يقصد من ورائه إشباع حاجاته ،
إذ أن هذا لا يمثل في أحوال كثيرة إلا مجرد هدف ثانوي إنما يعمل الإنسان
أصلاً ليشعر بالحرية ويستمتع بقلوبته الذاتية على الخلق والإبداع وعن طريق
العمل انتصبت قامة الإنسان ، وخلق لنفسه في الخارج وجوداً يرى نفسه
فيه ، يتحمل وحده تبعته ويضع فيه ذاته ليراهم الآخرون وليحكموا عليها فيه
ومن خلاله . وبهذا استطاع الإنسان بالعمل أن يتحرر من أسر ذاته ،
ويخرج من كهفه الذي يمثل مغارة استغراقه في نفسه ، يخرج إلى العالم
الخارجي ليفجر طاقاته فيه .

وهكذا يستطيع الإنسان على أرض هذا الواقع الجديد ، ومن خلال
الممارسة السياسية الأخلاقية أن يخلق لنفسه ولإخوانه في الوطن والإنسانية
والدين ، في قلب الواقع الاجتماعي الحاضر أو ورائه ، عالماً أخلاقياً روحياً
يستروح فيه نسيات رقيقة تجعله يرى الدنيا في ضوء جليل وتساغده

على تذوقها والاستمتاع بها وبخيراتها على نحو أكثر صفاء ، لأنه سيرها حينئذ مبرأة من الشحنة والبغضاء والصراع والحقد ... الخ قائمة على المودة والحب والرحمة . وعلى هذا النحو سيبدو لنا الفيلسوف لاعلى أنه هروب من الواقع ، بل على أنه حارس المدينة أو الدولة حقاً ، حارسها من الانهيار والتقويض والإحباط الفردى والجماعى . وسيبدو لنا الما وراء الخلق الروحى الذى تقربه لنا الفلسفة بطريقة أو بأخرى على أنه البيئة الصالحة التى تقدم لكل فرد منا وللمجتمع كل العون على تحقيق ذاته وإشباعها بالثقة والأمل ، فى تلك المنطقة التى لا يجدى العقل معها شيئاً ، أو التى لا تنكر العقل ولكنها تتخطاه وتحتويه ، وأعنى بها منطقة الروح . تلك المنطقة التى رأينا أن تغذيتها وتزكيها بالتأمل والممارسة معاً يصل بنا إلى « ما وراء » جديد ، إلى طراز آخر من علم ما بعد الطبيعة ، يختلف دون شك عن علم ما بعد الطبيعة الأرسطى والكانطى معاً (ولا ننسى أن كانط المذهب ميتافيزيقياً مشروعة إلى جانب الميتافيزيقا الذى يصفها هو بأنها غير مشروعة) .

وقد كانت الشعوب وستظل دائماً فى حاجة إلى إيقاظ تلك المنطقة لتجديد حياتها ولعودة الروح إلى ذاتها بها وفيها . ومن هذ الناحية ، فإن الإنسالية ستظل بحاجة دائمة إلى الفلسفة ، فهومة على هذا النحو ، وإلى ذلك الما وراء الروحى الأخلاقى الذى يؤدى الإيمان به وحده دون غيره إلى تماسك المجتمع وصلابته وصموده . وأيضاً إلى وقوفه أمام التحديات وتطلعه بكل التفاؤل إلى المستقبل .

وإذا كانت الفلسفة فى أحد تعريفاتها هى لقد الفكر القائم بهدف التغيير أى بهدف تغيير العلاقات الاجتماعية القائمة وخلق علاقات اجتماعية جديدة ، فأنا لا أعرف طريقاً أجدى على الإنسان وأكثر فعالية فى تحقيق السعادة من ذلك المنهج الثورى الذى يمزج الفلسفة بالسياسة بهدف الوصول إلى علاقات اجتماعية جديدة حقاً ، والبحث فى الما وراء على هذا النحو الخصب الذى يجسد التقوى ويزرعها فى القلوب زرعاً فى الوقت الذى يقتلع الشر منها اقتلاعاً ، ومن ثم يخفف علينا وطأة الحياة ، ويهون من أعبائها .

ونحن نتفق تماماً مع ماركس في أن العمل في ظل المجتمعات الرأسمالية لم يؤد إلى سعادة الإنسان العامل بل كان مصدراً لشقائه . وذلك لأن العامل فيها وجسد نفسه أمام قوى إنتاجية لا قبل له بها ، لا تقع تحت سيطرته ، قوى غريبة عنه ، مارست ضغوطها عليه وزادت من اغترابه وتشويهه (أصبح وجوده كالشيء) ، وأصبح وجوده أمامها مطحوناً واستحال هو بشخصه في سوق العمل إلى مجرد سلعة . لكن هل يعنى هذا أن شقاء الإنسان قد انعدم أو تلاشى في المجتمعات الشمولية التي تسحق الإرادات سحقاً وتقتل مبادرات الفرد وتحيطه بالأغلال ؟ أغلب الظن أيضاً أن النظام الاقتصادي الشمولى لم يؤد إلى تغيير العلاقات الاجتماعية من كافة جوانبها وأغلب الظن أن هذه المجتمعات قد ساعدت على زيادة جرعة الشقاء ، بالرغم من أن العامل أصبح - أو هكذا يقال له - مالكاً لوسائل الإنتاج ومسيطرأ على قواه . وذلك لأنه إذا كان قد حقق تحرر الإنسان وحرية من ناحية واحدة جزئية ، فإنه لم يؤد إلى أى تغيير في العلاقات الاجتماعية من ذلك الجانب الذى تحدثنا عنه آنفاً بل ظلت هذه العلاقات تتحكم فيها النوازع الشريرة التى تهدر كرامة الإنسان وتلوس حقوقه وأنفه في الرغام ، وظلت يسودها - تماماً كما هو الحال في المجتمعات الرأسمالية - النفاق والحقْد والخديعة والحسد والافستراء بالباطل على البشر والقهر والظلم ... الخ . وذلك لأن الظلم في المجتمعات لا ينبع فقط من التسلط الاقتصادي بل من الرغبة في الإيذاء وفي الخط من قِبل الإنسان مع الاستكبار والغطرسة (هيبوريس) ، وقد كان القدماء من اليونان على حق عندما نظروا إليها على أنها خطيئة . والتمشى مع هذه النوازع وما إليها يؤدى إلى تثبيط الهمم ، وإحباط العزائم وتمطيم جميع الجهود الفردية والاجتماعية على السواء مما لا ينفع معه إنتاج ولا تنمية .

(٥)

وأحسب أنه بعد الحديث عن الما وراء الفلسفى في معانيه المختلفة ، وبخاصة في معناه الروحى الأخلاقى الواقعى الذى فرغنا منه الآن ، قد أصبح الطريق معبداً لتناول الدين والما وراء الذى يقدمه للإنسان .

فالدِّين يقسّم لنا الما وراء على صورة عالم آخر غير هذا العالم الذى نعيش فيه الآن ، عالم سنبعث فيه بعد الموت ، وستوفى فيه كل نفس أجرها . ومعنى هذا أن الما وراء الدِّينى ما وراء بعيد لأنه يتعلق بالمستقبل البعيد قد يكون قريباً ، ولكنه مؤجل على أى حال . وفى الوقت نفسه يتحدث ، الدِّين عن هذا العالم الواقعى الذى نعيش فيه الآن أو عن الحياة الدنيا على أنها قنطرة أو معبر للآخرة . إذ لابد للإنسان أن يعمل لهذا المستقبل البعيد ، لابد أن يزرع ليحصده ، لأنه سيخفى يوم الحساب ما قدمت يداه ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر .

* * *

ومن الواضح أن ثمة لقاء بين الدِّين والفلسفة فى جانبها الذى اهتمنا به هنا وذلك لأن النظر إلى الحياة الدنيا على أنها مزرعة للآخرة ودعوة الدِّين للناس بأن يتبعوا فى حياتهم منهج الله القائم على العدل الصالح ونشر التقوى والخير ليس شيئاً آخر إلا ما أطلقنا عليه اسم الممارسة السياسية الأخلاقية للتنسيف . وذلك إذا أردنا أن نظل الفاعلة كما كانت ، إنما حارسة للمبادئ .

لكن الشيء الذى نلاحظه جميعاً أنه لا الفلسفة ولا الدِّين قد كتب له النجاح فى تطبيق هذا المنهج الذى لا يزال يوصف من أعدائه وخصومه بأنه منهج مغرق فى المثالية لأنه لا يأخذ فى اعتباره الواقع المعقد الشرير للطبيعة البشرية . وهو نقد له وجاهته ، ويستند إلى واقع التجربة الإنسانية نفسها فى تاريخها الطويل .

ولا شك أن هناك شكوكاً كثيرة قد حامت حول ماهية العلاقة بين الدنيا والآخرة (أو بين الواقع والما وراء الدِّينى) على نحو ما يصورها لنا الدِّين . فقد صور لنا الدِّين تلك العلاقة على أنها علاقة دائرية (كعلاقة البذرة بالثمرة) أو على أنها علاقة تبادلية (كعلاقة الزوج والزوجة) ولكن التجربة لم تؤيد قيام أى من هاتين العلاقتين . فالدِّين عندما جعل حياة الإنسان معلقة فقط بذلك الما وراء المستقبل ، وكتب عليه أن يعيش « فى انتظار الآخرة » ، ثم أمره بأن يعمل

لآخرفته ليجنى هناك ثمار ما زرع هنا ، فإن الإنسان كثيراً ما استخف بهذا الوعد الإلهي ، وحتى عندما توعد الله بأنه سيجعل من معيشتة في هذه الحياة الدنيا معيشة ضنكا إذا هو تنكب الطريق المستقيم وحاد عن منهج الحق مصداقاً لقوله تعالى : « ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا » (طه ١٢٤) ، نقول إنه حتى عندما توعد الله الإنسان على هذا النحو فإن هذا الأخير لم يعبأ كثيراً بذلك التهديد ، وذلك لأن نظره ظل دائماً معلقاً بالثقل الأخروي ، وهو ثقل مؤجل على أى حال .

ما الحل ؟ هل نقول إن تطبيق الشريعة بالمعنى الظاهري الذي يفهم من هذا التطبيق ومن الكلام حوله ، وهو معنى يتصل فقط بإقامة الحدود في العبادات والمعاملات فضلاً عن اقامتها في الأحوال الشخصية - وقد تم تحقيق هذا الجانب الأخير - سيؤدي فعلاً إلى الالتزام الديني الكامل ؟؟ هذا أمر مشكوك فيه أيضاً ، وذلك لأن تطبيق الشريعة بهذا المعنى سيترك أمرها إلى وسائل محدودة التأثير مثل الوعظ والتوعية الدينية كما هو الشأن معها الآن وسيترك جانباً تلك العلاقات الاجتماعية الدينية التي أشرنا إليها آنفاً ، وبهذا سيطر المجتمع كما كان رخوا من الداخل ، قابلاً للتقويض أو الانهيار في أى لحظة من لحظات المعاناة والابتلاء . ولا ينبغي أن ننسى في هذا الصدد أن بعض المجتمعات الإسلامية أخذت نفسها فعلاً بتطبيق الشريعة في ذلك الجانب الظاهري أو في بعض تطبيقاته وإقامة الحد على المخالفين فيها ولكن هذا لم يفلح في إلزام المجتمع كله بأمور الدين ولم يؤد اتباع هذا الجانب إلى أية فعالية في علاج الأمراض الأخلاقية الاجتماعية ، بل إننا لا نعدو الحقيقة إذا قلنا إن الفضيلة قد غابت في هذه المجتمعات وحل محلها الفسق والفجور والإباحية ، وإن كان هذا كله يرتكب فيها في الخفاء .

لسنا هنا بصدد تقديم حل جذري لتلك المشكلة الخالدة . ولكننا نلاحظ فقط أن كلا من العلم والفلسفة قد نجح كما أشرنا إلى ذلك سابقاً - في تقديم ما وراء واقعي إلى جانب الما وراء المثالي الذي يتعامل معه . وقد رأينا أن الما وراء الواقعي العلمي يتمثل في التقدم التكنولوجي الذي يستطيع أن يوسع

من الواقع الكونى والاجتماعى للإنسان ويقدم له فى قلب بيئته واقعاً جديداً .
ويمثل الما وراء الواقعى للفلسفة : تلك الممارسة السياسية الأخلاقية التى
تحدثنا عنها ، والتى تستطيع وحدها أن تحقق المثل العليا والقيم الرفيعة على
أرض الواقع . أما الدين فالأمر فيه مختلف ، إذ أنه لم يقدم لنا إلا الما وراء
الأنشروى الذى ليس له رصيد فى الواقع أو الذى لا يسنده ما وراء واقعى
على غرار ما شاهدناه فى كل من العلم والفلسفة ، بل يسنده فقط العمل الصالح .
وهذا فى حد ذاته لا يمثل الما وراء .

وهكذا ظهرت الفجوة التى كثيراً ما نحس بها بين الدين والحياة .
ترى ما السر فى اختفاء هذا الما وراء الواقعى فى الدين ؟ هل نعيب ديننا
أم أن العيب فينا نحن لا فى الدين ؟ لا يختلف اثنان فى أن نختار أن نلصق
العيب فينا نحن لا فى الدين أى أن نذهب إلى أن العيب قائم فى قصور فهمنا
للدين . وهو قصور يصعب علينا أن نخوض فى معالمة وفى أبعاده الآن .

مناهج الشك ومواجهتها

بقلم

د . محمود فهمى زيدان

استاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية

مذاهب الشك ومواجهتها

١ - مقدمة :

(أ) من الفلاسفة من اهتم - قبل إقامة نظريته في المعرفة - بمواجهة مذهب الشكاك وتفنيد حججهم ، أو على الأقل محاولة تجنب النتائج التي وصلوا إليها والنزاع منها ، ويعتبر أفلاطون في مقدمة أولئك الفلاسفة ، وتبعه فلاسفة كثيرون نذكر منهم القسديس أوغسطين (٣٥٣ - ٤٣٠) والإمام أبو حامد الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١) وديكارت وتوماس ريد وأغلب الفلاسفة الإنجليز والأمريكان المعاصرين . ومن الفلاسفة من تجاهل هؤلاء الشكاك مصادراً منذ البدء على إمكان إقامة المعرفة الموضوعية مثل أرسطو ، وتبعه في ذلك فلاسفة كثيرون مثل لوك وبركلي وأصحاب الفلسفة المثالية وكثير من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين . ثم يلتقي المهتمون بمواجهة الشكاك والمتجاهلون لهم على السواء على أرض المعرفة الموضوعية . نلاحظ أيضاً أن الفلاسفة الذين اهتموا بمواجهة الشكاك والرد عليهم إما أصابهم فترة شك في إحدى مراحل تطورهم العقلي ثم عبروا هذه الفترة وطردت عنهم حالة الشك إلى الاعتقاد بإمكان الوصول إلى يقين في المعرفة ، وإما بدأوا حياتهم الفكرية بإمكان الوصول إلى يقين المعرفة دون أن تعرض لهم حالة الشك ، وفي كلتا الحالتين يبدو تأثير الفريقين ببعض حجج الشكاك ومحاولة التغلب عليها ، والآن ، ما مذهب بالشك ؟

(ب) وما هنا نجد صعوبات كثيرة لتقديم قضايا موجزة عن موقف الشكاك على وجه العموم ، لأنه لم يكن لهم إمام واحد ، ولم يؤلفوا مدرسة فكرية واحدة ، ولم يعيشوا في فترة زمنية محدودة ، وإنما هم كثيرون ، ويختلفون فيما بينهم اختلاف النشأة والتطور ، وقد نشأت أفكارهم وتطورت عبر ستة قرون أو أكثر في العصرين اليوناني والروماني فقط ، بالإضافة إلى شكاك العصر الحديث منذ عصر النهضة حتى القرن الثامن عشر على الأقل . ولدينا هنا صعوبة أخرى ، هي صعوبة المصادر التي نلتمس منها مواقف

الشكاك . لا توجد صعوبة في التماس مصادر الشكاك في العصر الحديث . لكن توجد صعوبة يمكن التغلب عليها في معرفة مواقف باكورة المذهب عند القدماء - نقصد مذهب السوفسطائيين ، ذلك لأننا عرفنا مواقفهم من عرض أفلاطون لهم في محاوراته ، وهو عرض من خصم . لكن تمكن التغلب على هذه الصعوبة بالرجوع إلى مصادر أخرى غير أفلاطون ، مثل أرسطوفان ، بالإضافة إلى الدراسات الحديثة عنهم في إطار الجو السياسي والاجتماعي الذي عاشه السوفسطائيون . ومن جهة أخرى توجد صعوبة عاتية في التماس مصادر الشكاك الذين عبروا عن قمة موجة الشك في العصر القديم والتي دامت منذ القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثاني أو الثالث الميلادي ذلك لأن زعماء الشك في هذه الفترة الطويلة لم يكتبوا شيئاً . ثم كتبت عنهم شذرات بعد قرنين أو ثلاثة من بدء حركتهم ، مثلما نجد عند شيشرون (١٠٦ - ٤٣ ق . م) في كتابه « الأكاديميات الأولى والثانية » ، وقد ضاعت أغلب صفحات هذا الكتاب ، كما أن شيشرون لم يكن من أهل الشك . أما المصدر الوحيد لحركة الشك في تلك الحقبة المزدهرة فهو ما خلفه لنا سكستوس إمبريكس *Empiricus* وهو من الشكاك المتأخرين في العصر الروماني الذي كان شخصية نشطة في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث الميلادي (١٨٠ - ٢١٠ م) . وقد كتب كتابين هما « ضد المعلمين » *Contra Mathematicos* و « مجمل مذهب بيرون » *Pyrrhon Hypotyposes* . يلاحظ أن سكستوس لم يكتب بتفصيل عن الشكاك القدماء الذين سبقوه لكنه توسع في مواقفه الشككية . وعلى أي حال يعتمد المؤرخون على سكستوس كمصدر أصيل للمذهب الشك منذ القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثالث بعد الميلاد . ولا مفر من الاستعانة به للتعريف بهذا المذهب . ونأخذ الآن منه تصنيفه لفلاسفة الشك واليقين إلى ثلاث طبقات

طبقة « التوكيديين » Dogmatics الذين يرون أن الإنسان قادر على
تحصيل معرفة موضوعية يقينية مثل أفلاطون وأرسطو والأبيقوريين
والرواقيين ، وطبقة « الأكاديميين » Academics - يقصد رؤساء
أكاديمية أفلاطون الذين تخلوا عن فلسفة أفلاطون ، وكانوا يرون أن المعرفة
الموضوعية مستحيلة للإنسان ، وطبقة « الشكاك » Sceptics الذين
لا يقررون استحالة المعرفة الموضوعية وإنما يجادلون في البحث والسعى إلى
الحقيقة ويعجزون عن الوصول إلى تقرير أو إنكار لهذه الموضوعية ،
ويوجهون الانتباه إلى الصراع بين التوكيديين والأكاديميين وإلى أن حججهما
متكافئة (١) وأساس حديث سكستوس عن يسميهم الشكاك هو المعنى
الاشتقائي للكلمة اليونانية Sceptis ، وهو البحث النقدي أو الفحص
والنظر ، نلاحظ أن من يسميهم سكستوس بالأكاديميين هم من نسميهم الآن
أنصار الشك المطلق ، ومن يسميهم بالشكاك هم من نسميهم الآن اللادريين
Agnostics . لكن يمكن القول - للتوفيق بين مصطلحات سكستوس
والمصطلحات المألوفة الآن - إن الشكاك عند سكستوس صنفان : أنصار
الشك المتطرف (الأكاديميون) وأنصار الشك المعتدل (الشكاك) .

(ج) ونتيجة لكل ما تقدم يمكن تقديم تعريف عام بمذهب الشك
المعتدل بذكر القضايا الموجزة الآتية : الوصول إلى معرفة يقينية موضوعية عن
طبيعة الأشياء وحقائقها مستحيل ، لكننا نعرف الأشياء بطريق الإدراك الحسي ،
ولا معرفة لنا فيما يجاوز هذا الإدراك . نقبل القول إن غسل النحل يبدو لنا
حلو الطعم لكننا نكرر القول إنه حلو بمعنى مطلق ، لا نكرر وجسود
الأشياء المحسوسة وإنما نسلم بوجودها كظواهر تبدو لنا في الإدراك الحسي .
يمدنا هذا الإدراك بمعرفة ظنية أو احتمالية لكن لا يقين فيها ، ذلك لأننا

(١) أنظر : Sextus Empiricus, Outlines of Pyrrhonism translated into English by Samford Etheridge, Wesleyan University Press, 1964 Samuel Enoch Stumpf, Philosophy, History and Problems, وقد اقتبسنا هذا التصنيف من Mcgrow - Hill Book Company, New York 1977, pp. 237-243.

ندرك الأشياء بخواس مختلفة فما نستقبله من حاسة يختلف عما نستقبله من حاسة أخرى ، ويختلف إدراكنا للأشياء . باختلاف الأشخاص ، كما يستقبل الشخص الواحد انطباعات مختلفة عن الشيء الواحد تبعاً لتغير حالات هذا الشخص . ولذلك نعلق أحكامنا عن طبيعة الأشياء وحقيقتها ، ونكتفى بأحكامنا النسبية عنها . ونرفض أى معيار موضوعى لإصدار أحكام على حقيقة الأشياء كالأحكام إلى برهان عقلى أو استدلال على ، وذلك لأننا لسأل أهل هذا المعيار أو ذاك بديهي والجواب بالنفى . ونحن نقصر معرفتنا على ظواهر الأشياء نحقق طمأنينة النفس ونحس أننا فى عالم ينبغي علينا أن نتلاءم معه ونستجيب له فى حياتنا العملية .

(د) ويمكن التعريف بمذهب الشك المتطرف بذكر المواقف السابقة وإضافة المواقف التالية . لا يقين فى أحكام الإدراك الحسى وبالتالى لا يقين فى افتراض مطابقة الظواهر لذلك الإدراك طالما لا نستطيع الخروج من إحساساتنا والتوجه إلى الأشياء بطريقة مستقلة لتقارن بين الإدراك والأشياء . وليس لدينا معيار تمييز الإدراك الحسى الصحيح من الإدراك الحسى الكاذب أو الخادع . ويمكن البرهان على وجود هوة لا يمكن عبورها بين المقدمات التى نبدأ منها وتتمثل فى إدراكنا الحسى للأشياء ، والنتائج التى ندعى الوصول إليها وهى الاعتقاد بوجود عالم خارج عنا . ولا يمكننا البرهان على وجود هذا العالم المحسوس لا باستنباط ولا باستقراء . فمن جهة ليس لنا الحق فى الانتقال من انطباعات حسية لا تتضمن وجود أشياء إلى قضايا تقرّر وجودها . ومن جهة أخرى يبدأ الاستقراء بتعميم تجريبي من انطباعات حسية وحينئذ يجب أن ننتقل من مقدمات إلى نتائج من مستوى واحد أى من انطباعات إلى انطباعات أخرى . لكن ليس من المشروع أن ننتقل من حدوث انطباع إلى وجود شيء خارج على هذه الانطباعات ولن نصل إلى سبيل للبرهان على وجود شيء (١).

(١) أنظر : الموسوعة الفلسفية لشر أدوارد ج ٧ مادة شك ص ٤٤٩ ونا بعدها .

٢ - السوفطانيون :

(أ) إن التعريف بمذهب الشك السابق ذكره ينطبق فقط على أنصار الشك المطلق بصورتيه المعتدلة والمتطرفة في القرون الستة الممتدة من القرن الثالث قبل الميلاد حتى القرن الثالث الميلادي ، ويتمثل في مواقف بيرون Pyrrho وشكاك الأكاديمية ومدرسة سكستوس . وتحسن الإشارة إلى الظروف التي أدت إلى ظهور هؤلاء . لكن تحسن الإشارة أولاً إلى مقدمات هذه الفترة أو التمهيد لها ، وهو ما نجده عند السوفسطائيين ، ثم تطور هذه الحركة في العصر الحديث حيث نكتفي بالإشارة إلى الشك المنهجي — لا المطلق — عند ديكارت ، وتطور مذهب الشك المطلق عند دافيد هيوم .

(ب) نجد بداية البحث في موضوع المعرفة عند السوفسطائيين في القرن الخامس قبل الميلاد . ورواد هذه المدرسة هما بروتاجوراس Protagoras (٤٩٠ - ٤٢١ ق . م) وجورجياس gorgias (٤٨٠ - ٣٧٥ ق . م) . وهما أول من طرق موضوع الشك المطلق باختصار دون تفصيل . وكانت فكرتهما الأساسية أن من المستحيل أن يصل الإنسان إلى معرفة موضوعية . وقد نشأ موقفهما من النظر في اختلاف آراء الفلاسفة الطبيعيين السابقين عليهما والمعاصرين حول ماهية الوجود فن قائل إنه الماء أو الهواء أو النار أو هذه المبادئ مجتمعة ، ومن قائل بأن السمة الأساسية في الوجود هي التغير المتصل ، أو قائل إنها الثبات المطلق وهكذا . فتوصل بروتاجوراس إلى استحالة الوصول إلى شيء ذي قيمة عن طبيعة الوجود ، وأنه يجب التوجه إلى البحث في الإنسان وقدراته ومناشطه النظرية والعملية . ورأى أن « الإنسان مقياس كل الأشياء » . ويفسر أفلاطون هذا التسول المأثور بأن المعرفة عند بروتاجوراس تعتمد على الشخص العارف

وأيضاً : عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ج ٢ مادة الشك والشكاك ص ١٦ - ٢٣

وليضاً : كتاب سكستوس السابق ذكره .

وأيضاً :

Thilly and Wood, A History of Philosophy, Holt, N.Y.195 pp. 1241-4

وأنها نسبية تتغير من فرد لآخر ، وأن ما يبدو لي حقاً فهو حق ، وأن ما يبدو لك حقاً فهو حق وكلانا على حق ، ومن الممكن أن تصدق قضيتان متناقضتان حسب وجهة نظر الذات التي تدعو إلى إحداها . ويتضمن هذا الموقف أن ظواهر الأشياء تقبل المعرفة لكنها المعرفة النسبية المتغيرة لكن هنالك تفسير آخر لقول بروتاجوراس وهو أن المقصود بالإنسان هو الإنسان كنوع وليس كفرد ، أى أن الإنسان هو مقياس الحقائق ، أو أن الحقائق من وضع عقولنا ، وأما الموجودات في الخارج فمستقلة عنا وما هيها فوق قدرات عقول الناس . وفي ضوء هذا التفسير نفس نسبية المعرفة عند السولستائيين بمعنى أن المعرفة مصدرها إنسانى بحث وليس بمعنى أن الحق هو ما يحلو لكل فرد . لكن Burnet لا يتحمس لهذا التفسير الأخير قائل إن التمييز بين الإنسان كفرد والإنسان كنوع لم يكن معروفاً لبروتاجوراس .

(ج) أما جورجياس فقد كان أكثر تطرفاً من صاحبه إذ أنكر قدرة الإنسان على معرفة أى شيء ووضعها في قضايا ثلاثة موجزة وهى : لا يوجد شيء ، حتى إن وجد فلن نستطيع معرفته ، وحتى إن استطعنا معرفته فلن نستطيع تبليغه للآخرين . وقد قدم براهين تفصيلية تذكرنا بالحجج الجدلية عند الإيليين (١) . ويمكن موازنة مواقف جورجياس وبروتاجوراس بقولنا إن المعرفة التي ينكرها جورجياس هى المعرفة اليقينية المطلقة الثابتة لحقائق الأشياء .

٣ - بيرون وشكاك الأكاديمية :

١- نأتى الآن إلى قمة موجة الشك المطلق في العصور اليونانية والرومانية القديمة ، فقد كانت قوية الحجة ومؤثرة في الفلاسفة من بعدهم تأثيراً بالغاً ، وهى المرحلة التي ظهر فيها بيرون Pyrrho (٣٦٥ - ٢٧٠ ق.م) الأغريقى القديم ومدرسته ، كما ظهر فيها مفكرون أفذاذ - سنأتى على ذكر

(١) تجد تفصيل بعض هذه الحجج في « موسوعة الفلسفة » للدكتور عبد الرحمن بدوي

أشهرهم - قادوا أكاديمية أفلاطون في طورها الأوسط والأخير .
(ويعبر خلفاء أفلاطون الأوائل المخلصون لفلسفته عن الطور الأول
في الأكاديمية) . بدأت هذه المرحلة بظهور بيرون ومدرسته منذ منتصف
القرن الثالث قبل الميلاد تقريباً . لم يكتب بيرون شيئاً كما سبق القول لكنه جذب
إليه كثيراً من الأتباع ، ونعرف بعض مواقف من تلاميذه الذي لا نعرف
منهم سوى تيمون الفليوني Timon of Phlius (٣٢٠ - ٢٣٠ ق.م)
الذي لم يترك هو الآخر سوى شذرات ساخرة . وكانت هذه المدرسة
معاصرة للأبيقورية والرواقية ، كما كانت الأكاديمية والمشائية لازالتا نشطتين ،
وكانت مدرسة بيرون ناقدة لها جميعاً ، وموقفها الأساسي هو الشك
في قدرة العقل الإنساني على معرفة موضوعية ثابتة بحقائق الأشياء وطبيعتها .

(ب) وقد كانت مدرسة بيرون من القوة بحيث تأثر بها رؤساء الأكاديمية
في طورها الثاني والثالث . كان أرسيزيلاوس Arcesilaus
(٣١٥ - ٢٤٠ ق.م) رئيس الأكاديمية في الطور الثاني ، وكان
كارنيادس Carneades (٢١٣ - ١٢٩ ق.م) رئيسها في أول
الطور الثالث ، كما يذكر أيضاً إنسيديموس Aenesidemus وسكستوس
إمبريكس من رؤساء الطور الأخير - ويقال إن الأخير خلف لنا كتابين -
سبق ذكرهما - يعتبران المرجع الأساسي لحركات الشك في السمة قرون
السابقة عليه . ويبدو أن أساس تقسيم عصور أكاديمية أفلاطون إلى أطوار ثلاثة
هو إخلاص رؤسائها لفلسفة صاحبها ، وكان رؤساء الطور الأول يعبرون
عن فلسفة أفلاطون حقاً ، أما رؤساء الأكاديمية في الطورين التاليين فقد
تأثروا ببيرون كما رفضوا ميتافيزيقا أفلاطون وتصوفه ، وتابعوا قول سقراط
« إنى أعرف شيئاً واحداً وهو أنى لا أعرف شيئاً » ، كما تابعوا منهجه في الحوار
وكان مذهب الشك في الطورين الأخيرين من الأكاديمية مزدهراً تارة
وضعيفاً تارة أخرى ، وفي إحدى فترات ضعفه ظهر شيشرون
(١٠٦ - ٤٣ ق.م) الذي دخل الأكاديمية وكتب « الأكاديميات الأولى
والثانية » عرض فيه لهذا المذهب ، وكان هذا الكتاب هو الذي وجدته

القديس أوغسطين (٣٥٣ — ٤٣٠ م) فتمحس له أول أمره ، ثم لما عبر فترة الشك إلى فترة اليقين الذى وجدته فى الدين المسيحى انبرى للرد على الأكاديميين .

(ح) وقد انتقلت نبصوص سكستوس إلى أوروبا منذ عام ١٤٤١ وكان يستعملها مفكرو عصر النهضة مثل إرازموس Erasmus (١٤٦٩ - ١٥٣٦) الذى هاجم اللاهوت المسيحى ، ومفكرو القرن السادس عشر مثل مونتاني Montaigne (١٥٣٣ - ١٥٩٢) الذى هاجم المدرسين فى العصور الوسطى ، كما شك فى ثقتنا بالخبرة الحسية . لكنه وصل إلى نتيجة مختلفة عما وصل إليه الشكاك السابقون إذ رأى أن كل معيار المعرفة الحقيقية موضع شك ما لم نعتقد بالله الذى نلتمس منه مبادئ أولى . ولعل جاسندى Gassendi (١٥٩٢ - ١٦٥٥) فى القرن السابع عشر قدم عرضاً للشك مخالفاً للسابقين حين رأى أن المخرج من الشك ليس رفض اللاهوت ولا التحمس له بقدر ما هو التوجه نحو الدراسة التجريبية العلمية لاكتشاف طبيعة الأشياء . وكان فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) قد بدأ نفس الطريق . نلاحظ أن تأثير هذه الحركات كان جزئياً ، لكن ظاهرة الشك وإمكان التخلص منها عند ديكارت كان لها الأثر البالغ على كل من أتى بعده من الفلاسفة (١) .

٤ - ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) :

(١) لم يكن ديكارت من فلاسفة الشك المطلق ، بل كان داعياً إلى قدرة العقل على إقامة المعرفة الموضوعية اليقينية ، ورأى أن سبيل اليقين هو الاستنباط وليس الاستقراء الذى يؤدى فقط إلى معرفة احتمالية . وقد دعت به برأعته فى الرياضيات إلى إدراك أن قضايا هذا العلم يقين لا احتمال فيه ، كما أنها أكثر العلوم بساطة ووضوحاً . وأراد أن يقيم نسقاً فلسفياً ونسقاً معرفياً بوجه

(١) انظر : الموسوعة الفلسفية لشر إدواردز ج ٧ مادة « مذهب الشك » ص ٤٤٩ - ٤٥٨ .

وأيضاً : Thilly and Wood, A History of Philosophy pp. 141-4

خاص — على هذا النموذج الرياضى . ويعنى هذا أنه يجب أن تبدأ معرفتنا مما هو بديهي صاعدين إلى ما يمكن استنباطه منه . وقد رأى ديكارت أن تحقيق هذا الهدف يستلزم أولاً بذل الشك فيما لدينا من أفكار ومعتقدات ، بغية البدء بما هو بديهي ، وهذا هو ما سمي « الشك المنهجي » ، أى نبدأ بالشك كمنهج ووسيلة إلى بلوغ اليقين . وهنا يصبح أن نتساءل ، هل عانى ديكارت مرحلة الشك فعلاً أول الأمر ثم كافح للتخلص منها وبلوغ اليقين ، أم أنه كان منذ البدء نصيراً للمعرفة اليقينية ، وحين أراد أن يعرض نظريته اصطنع الشك وجعله وسيلة لعرض نظريته في إمكان الوصول لليقين ، والرد على أنصار الشك المطلق . أظن أن التفسير الثاني هو الأدل على موقف ديكارت لأنه نشأ لاهوتياً مؤمناً كما نشأ عبقرية رياضية بحثت رأى في الرياضة نموذج اليقين . ولقد قدم ديكارت أربع حجج أساسية تعبر عن موقف الشك في كل شيء ، ليس بها جسدة في المحتوى وإنما بها جلد وأصالة في العرض والصياغة ، (١) كثير مما ندعى أنه معرفة مستمد من الحواس ، لكن الحواس نخدعنا أحياناً ، فلم لا نخدعنا دائماً ؟ ولذلك نضع المعرفة الحسية أو المعرفة بالإدراك الحسى موضع الشك ، وفي ذلك يقول ديكارت « ... وما دامت حواسنا نخدعنا أحياناً فقد رأيت افتراض أنه لا يوجد شيء في الحقيقة كما أنخيل أنى اكتسبته بالحواس » . (٢) وجوب الشك في وجود ما يقوم على الإدراك الحسى ، وهو وجود العالم المحسوس ، فيمكننى « تصور أن ليس لى بدن ولا يوجد عالم ولا يوجد المكان الذى ينحى إلى أنى أوجد فيه . » (٣) نشك في التمييز بين اليقظة والأحلام إذ نظن في الأحلام أننا نواجه عالماً واقعياً ولن يتبين أننا كنا نحلم إلا بعد أن نسئقظ ، ولذلك فلسنا على يقين من أننا في عالم الواقع الحقيقى نحيا حلماً طويلاً منسقاً ينتهى بالموت (٤) . على الرغم من أننا لا نشك في صدق ويقين قضايا الرياضيات البحتة فلدينا ما يدعونا

للك شك في صدقها لأن من الممكن افتراض « شيطان مكر » من القوة بحيث يستطيع خداعنا وإيهامنا بالكذب ما هو صادق أو بصدق ما هو كاذب (١).

(ب) بحث ديكارت في إمكان اكتشاف قضية لا يمكن الشك فيها فوجدتها في وجود ذاته ، وعبر عن هذه القضية بقوله « أنا أفكر إذن أنا موجود » *Dubito ergo sum* ، وقوله أحياناً « أنا أشك إذن أنا موجود » *Cogito ergo Sum* وهذه القضية هي التي سميت « الكوجتو » إن من يعاني خبرة الشك في أشياء كثيرة أو في كل شيء لا يمكنه أن يشك في أنه كائن يشك ، بل من الضروري أن يكون هذا الكائن موجوداً (٢) نلاحظ أن ديكارت حين اعتبر قضية وجوده قضية أساسية لم يأخذها فقط على أنها تعبر عن حالة الشعورية الیقظة بأني أشك أو أفكر رأني موجود في اللحظة التي أشك أو أفكر فيها ، وإنما قصد بالوجود أيضاً وجود نفس جوهرية متميزة من البدن وتصف باللامادية والخلود .

(ج) حين اكتشف ديكارت هذا اليقين الأول الذي تضمن وجود نفس ممايزة للبدن ، اكتشف أيضاً أن بالإنسان أفكاراً فطرية ، استطاع بفضلها تقديم ما رأى أنها أدلة برهانية محكمة على وجود الله ، كما استطاع تقديم دليل على وجود العالم المحسوس . حينئذ كشف لنا تصنيفه للأفكار في عقولنا إلى ما يسميه أفكاراً فطرية صادقة مبهمة الله لنا وأن الله ضامن صدقها ، وأفكاراً خيالية يبتكرها الخيال مشتقة بعض عناصرها من الواقع التجريبي ، وأفكاراً حسية أو تجريدية نصل إليها بالإدراك الحسي . وينتهي إلى القول إن لدينا ميلاً طبيعياً إلى الاعتقاد بوجود العالم المحسوس اعتماداً على أن تلك الأفكار الحسية نستقبلها من مصدر خارجي وهو الأشياء المادية في العالم المحسوس .

(١) Descartes, Discourse on Methods, in the Philosophical Works of Descartes, translated by E. Haldane and G.R.T. Ross, vol I, P101-Cambridge University Press, London 1972.

(٢) نفس المرجع والصحيفة .

(د) نعود إلى الكوجتو . حين اكتشافه اكتشاف أيضاً أن معيار الصدق واليقين هو الوضوح والتميز وفي ذلك يقول « لقد أصدرت حكماً يمكنني اعتباره قاعدة عامة هي أن كل ما أتصوره تام الوضوح والتميز صادق (١) » ووصل إلى هذه الأفكار الواضحة المتميزة بالحدس والاستنباط . « لا أغنى بالحدس شهادة الحواس المتقلبة أو الحكم المضلل الذي يصدر عن التركيبات الخيالية الخاطئة وإنما أغنى به تصوراً يمنحه انتباه عقلي صاف وهو تصور من اليسر والتميز بحيث لا يسمح بأى شك فيما ندرسه ... ومن ثم يمكن لأى فرد أن يرى بالحدس عقلي أنه موجود وأنه يفكر وأن المثلث يحاط بثلاثة خطوط وأن للكرة سطحاً واحداً (٢) » . أما الاستنباط فهو انتقال من قضية نعرفها بيقين إلى أخرى ، وقد يكون الاستنباط مباشراً وحينئذ تكون النتيجة حدسية هي الأخرى ، أو يتألف الاستنباط من سلسلة من قضايا وحينئذ نصل إلى حقائق صادقة جديدة ليست واضحة بذاتها وإنما ندرسه صدقها بأدراك سلامة الانتقال (٣) لكن ما معيار الوضوح والتميز ؟ رأى ديكارت أن للمعيار ثلاثة جوانب . (١) : « أسمى قضية ما واضحة حين تكون حاضرة أمام عقل منته ، تماماً مثلما نقول إننا نبصر بوضوح ما يكون حاضراً أمام عيوننا وله أثر قوى ظاهر علينا ، وأسمى القضية متميزة حين لا تكون واضحة فقط وإنما حين تختلف اختلافاً بيناً عن أى قضية صادلة حين أحس أنها واضحة لي متميزة . (٢) لهذا المعيار جانب موضوعي بفضل ما أجد من علاقات ضرورية بين عناصر القضية ، مثلما أقول « ما له شكل مستد » ، أو « كل ما يتحرك له ديمومة » . والبديهيات الرياضية أمثلة أخرى على هذا المعيار الموضوعي (٥) . (٣) للمعيار الوضوح (التميز جانب

(١) ديكارت : المقال في المنهج ، الجزء الرابع .

(٢) ديكارت : قواعد توجيه الذهن ، القاعدة الثالثة .

(٣) نفس المرجع .

(٤) ديكارت مبادئ الفلسفة ، الجزء الأول ، الفقرة ٥٤

(٥) ديكارت : قواعد توجيه الذهن ، القاعدة ١٢ .

ميتافيزيقي وهو أنهما يعبران عن ماهية ذلك الشيء الواضح المتميز ، وكان ديكارت يسمى هذه الماهيات أحياناً حقائق خالدة أو « طبائع بسيطة » ، الله مصدرها وعلينا اكتشافها . ويقوم صدقها على وجود الله وصدقها (١) .

(هـ) لسنا نناقش هنا ميتافيزيقا ديكارت ولا نظرية معرفته ، لكننا نهتم فقط بحججه في الشك المنهجي وتأثيره بموجة الشك السابقة عليه . وعلى أى حال قد جذبت فلسفة ديكارت كل الفلاسفة من بعده وأثرت فيهم التأثير البالغ إما بالتبعية الجزئية أو بالتطوير أو بالنقد والهجوم . أما عن مدى دحضه لحجج الشك المطلق فيمكننا القول إن هجومه على الشكاك يقنع أولئك الذين يتحمسون للمعرفة الموضوعية ابتداءً ، لكنه لا يقنع الشكاك القدماي ، ذلك لأن هؤلاء الشكاك لم يرتابوا يوماً في حقيقة الكوجتو أو وجود ذواتهم فليست الكوجتو إذن هي « التجربة الحاسمة » بين ديكارت والشكاك . ولعل الأفكار الفطرية التي دعا إليها ديكارت هي ما بدأ الشكاك برفضها وأن لا أساس للاعتقاد بها ، وبذلك تهوى أدلته على وجود الله . وأما اعتقاد ديكارت بوجود العالم المحسوس كعلة لأفكارنا التجريدية فهو موقف رفضه الشكاك لأن مبدأ العلية لم يكن عندهم حقيقة بديهية . إن النقطة الوحيدة التي يقبلها الشكاك من ديكارت هي اعترافه بأن دليله على وجود العالم دليل احتمالي لا يقين فيه ، وهو نفس الموقف الذي سلم به الشكاك حين قالوا إن لنا معرفة احتمالية بعالم الظواهر الذي لا يتضمن أى معرفة عن حقيقته .

٥ - دافيد هيوم D. Hume (١٧١١ - ١٧٧٦) :

(أ) لقد بلغ هيوم بالاتجاه التجريبي الذي بدأه جون لوك في العصر الحديث إلى قمته ، كما بلغ باتجاه الشك الذي بدأه السوفسطائيون وطوره شكاك العصر الهلنستي إلى ذروته ، ولذلك يعتبر هيوم قمة أنصار الشك المطلق في العصر الحديث . فحين بلغ بالاتجاه التجريبي قمته وجسد نفسه في أحضان الشك المطلق . لكن لا يوجد ارتباط ضروري بين التجريدية والشك المطلق

فكثير من الفلاسفة - الذين قد نسميهم تجريبيين بوجه عام - يهاجمون نزعة الشك المطلق مثل جورج مور وبرتراند رسل وفينجنشتين وأتباعهم كما سنرى فيما بعد . وفيما يلي تلخيص لمواقف هيوم الشككية .

(ب) يبدأ هيوم موقفه بقوله « من العبث أن نسأل ما إذا كان يوجد جسم أم لا فيجب أن نسلم بوجوده في كل تفكيرنا (١) » ، لكنه حين يتساءل عن المبررات التي تدعونا إلى هذا التسليم بوجود الأجسام لا يجدها دقيقة كافية . كل ما لدينا من معطيات عن وجود العالم هي انطباعاتنا الحسية عن صفات الأجسام ، وإذن فتصورنا عن أى جسم ليس سوى مجموعة انطباعاتنا الحسية عنه ؛ كل معنى وجود البرتقالة التي أراها الآن أمامي هو حصولي على انطباعات عن لونها ونعومة ملمسها وحلاوة طعمها ونحو ذلك . ولا يوجد أساس للانتقال من هذه الانطباعات الذاتية للشخص المدرك إلى وجود أى شيء في الخارج مستقلاً عنى أو عن انطباعاتي . وكما أن الإنسان يعتقد بوجود أشياء خارجية دون أى أساس ، فإنه يعتقد أيضاً أن لهذه الأشياء وجوداً متصلًا له بديمومة ، لكن هيوم لا يجد أى أساس مقنع للاعتقاد بهذا الاتصال والديمومة ، لأى كل انطباع قائم بذاته مستقل عن أى انطباع آخر ، ولذلك حين يتساءل عن تفسير هذا الاعتقاد الخاطئ ، يجيب الخيال : إذا تتابعت انطباعات عدة عن شيء واحد في أوقات مختلفة وللاحظ تشابهها فلننا نتخيل أن الانطباع الأول دام في الزمن ؛ لقد تعود الخيال لإضفاء نوع من الثبات لموضوعات الإدراك الحسى . لكن ينبغي ألا نجعل الخيال أساساً للاعتقاد بديمومة الأشياء (٢) .

(ج) ويطبق هيوم نفس المنهج على وجود النفس الإنسانية فيقول إن كل ما لدينا عنها هو انطباعات عن قدرات العقلية من إحساس وإدراك وتذكر وتخيل ومقارنة وتجريد ونحو ذلك ، وإذن فكل تصوورى عن

Hume, A Treatise of Human Nature, BK I, Pt IV Sec. 2. P187. (١)

(٢) المرجع السابق ص ١٨٨ - ١٨٩ ، ١٩٣ .

النفس ليس إلا مجموعة مركبة من هذه الانطباعات ، ولا يوجد لدينا سبب يدعونا إلى الاعتقاد بأن وراء هذه العمليات نفس جوهرية يمكن وصفها بالمادية أو اللامادية والخلود أو الفناء . نلاحظ هنا أن هيوم ينكر جوهرية النفس ، لكنه لا يزال يجعل للحياة النفسية والعقلية واقعاً متميزاً عن أعضاء البدن ، وذلك تحت تأثير ديكارت (١) . ولعل هذا يفسر لنا إحساسه بالحسرة والخيرة حول هذا التصور للنفس ، فلذكر في تذييله لكتابه « مقال في الطبيعة الإنسانية » لدى ميدان لا أستطيع التوفيق بينهما كما أن ليس في قدرتي رفض أحدهما ، وهما أن كل انطباعاتنا متميزة ، وأن العقل لا يدرك أى علامة حقيقية بينها (٢) . وكان يقصد بتميز الانطباعات بعضها عن بعض أن كل حادثة نفسية أو عقلية يمكن تصورها بوضوح وكل ما يمكن تصوره مستقلاً يمكن أن يوجد مستقلاً . وليس بحاجة لأى شيء آخر ليهبه الوجود ، ومن جهة أخرى لم ير هيوم أى علاقة ضرورية بين انطباع وآخر بمعنى أنه لا يمكن استنباط انطباع من آخر . وبعبارة أخرى لم يستطع هيوم تفسير كيف ألفت الانطباعات المختلفة عن حالاتنا العقلية ما نسميه النفس . في وحدتها وانتمائها إلى شخص واحد .

(د) وإن قيل إن من الواضح أن نستدل على وجود الأشياء في العالم الحسوس استدللاً علياً من انطباعاتنا الحسية ، نجد هيوم مستعداً 'الاجابة بنظريته الجديدة في العلية . ليس مبدأ العلية — هو القول أن لكل حادثة علة مبدأ منطقياً يستحيل نقضه إذ لا نستطيع استنباط معلول من علته مثلاً نقول لا يمكننا استنباط الشجع والتغذية من عناصر الغذاء كما يمكن استنباط خواص المثلث مثلاً من تعريفه ، وليست العلية فكرة فطرية إذ سبق لهيوم رفضه لنظرية الأفكار الفطرية . لم ينكر هيوم اعتقادنا بالعلية لكنه ينكر أن يكون لمبدأ العلية ضرورة منطقية أو أنه فطري ، يفسر هيوم اعتقادنا

(١) المرجع السابق ، الكتاب الأول ، الجزء الرابع ، الفقرة السادسة ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

(٢) المرجع السابق : التذييل ص ٦٣٦ .

بالعالية من تتابع متكرر منتظم لحادثتين في إدراكنا الحسى فيؤدى هذا التتابع إلى تكوين « عادة عقلية » عن هذا الارتباط ، لدرجة أننا حين نرى الحادثة ا فى المستقبل نتوقع أن تتبعها الحادثة ب ، ولذا فالضرورة هنا تجريبية أو نفسية . لكن العادة لن تكون أساساً مقبولا لارهان على أن لكل حادثة علة فى العالم الفيزيائى أو العالم النفسى . وتصبح الانطباعات الحسية كائنات مستقلة بغير حاجة إلى علة كما سبق القول ويصبح عالم الانطباعات هو ما نعرفه كما يصبح ستاراً حديدياً يحجب عنا عالم الأشياء وهنا يتحول عالم الظواهر عند الشكك القدماء الذى يتمثل فى العالم المحسوس ذاته عالم انطباعات ذاتية عند هيوم بمنعنا من الوصول إلى هذا العالم المحسوس .

(هـ) يضيف هيوم، وفقاً جديداً صلباً لا يزال تأثيره على الفلاسفة والعلماء طاغياً حتى اليوم ، وهو بذر الشك فى عمومية القوانين العلمية وفى المنهج الاستقرائى . وقد صاغ هذا الموقف حين ناقش اعتقادنا بإطراد الحوادث فى الطبيعة ، أى اعتقادنا بأن الحوادث الطبيعية سرف تحدث فى المستقبل بنفس الطريقة التى حدثت الحوادث المشابهة لها فى الماضى والحاضر ، وهذا الاعتقاد فرض أساسى أو مصادرة أساسية لدى العلماء لتبرير عمومية القانون . يبدأ هيوم بصياغة هذا الاعتقاد بقوله « الأمثلة أو الحالات التى ليس لدينا عنها خبرة تجريبية يجب أن تشبه تلك الأمثلة أو الحالات التى لدينا عنها تلك الخبرة ، وأن أمور الطبيعة تجرى دائماً بإطراد وبنفس الطريقة » (١) . ويتخذ هيوم هذا المبدأ مقدمة كبرى فى حجة ليصل إلى حكم عن الأشياء التى لم نلاحظها بعد . لم ينكر علينا هذا الاعتقاد لكنه لا يجد له تبريراً . لا نعرف هذا المبدأ بحسب وإلا نكون قد عرفناه بطريقة قبلية (إذ سمح هيوم بمعرفتنا القليلة لقضايا الرياضيات البحتة ومبادئ المنطق) ، ولم نعرفه باستنباط لأننا لا نجد تناقضاً حين ندرك تغييراً أو فجوة فى مسيرة الظواهر الطبيعية ، ولا نعرفه بملاحظة حسية لأنه ليس مشتقاً من انطباعات ،

(١) المرجع السابق ، الكتايب الأول ، الجزء الثالث ، الفقرة السادسة ص ٨٩ .

ولا ملاحظة لما لم يحدث بعد (١) . والواقع أن أساس هذا الاعتقاد هو العادة التي تيسر لنا الانتقال من الاطراد الملاحظ في الماضي والحاضر إلى توقع الشبيه في المستقبل ، وليست العادة كما قلنا أساساً لإقامة برهان محكم . ويميز هيوم هنا بين اعتقاد نتمسك به من جهة وإصدار قضية صادقة من جهة أخرى ، اطراد الحوادث اعتقاد ولا يعبر عن حكم نصفه بالصدق . ولئن قيل إن الاعتقاد صادق بدليل أننا لو انتظرنا المستقبل لتحقق فإن هيوم يقول إن ذلك مصادرة على المطلوب .

نستنتج من كل ما سبق أن الإنسان — عند هيوم — حائر بين شك مطلق لا يستطيع رفض حججه ، وميل طبيعي للإعتقاد في وجود عالم طبيعي وفي اطراد الحوادث الذي يعتبر أساس عمومية القوانين العلمية ، ولا يمكن الدفاع عن هذا الميل في إطار تعود .

٦ - مواجهة الشك المطلق :

(١) لم يترك الفلاسفة في كل عصر موجة الشك في إمكان المعرفة الموضوعية دون مواجهة وهجوم ، فقد سبقت الإشارة إلى هجوم أفلاطون على موجة الشك عند السوفسطائيين ، وهجوم أوغسطين على الشكاك الرومان القدماء ، وهجوم ديكارت في فجر العصر الحديث على الشك المقيم . لكن الفلاسفة الحديثين — بعد ديكارت — والمعاصرين وجدوا في هيوم وشكه المطلق خصماً خطيراً ينبغي مواجهته . نلاحظ أن هؤلاء الفلاسفة أدركوا قوة حجج هيوم — ومن ورائه كل الشكاك — وصلابتها كما أدركوا أن من الصعب مواجهة حججه واحدة بعد واحدة ودحضها ، ولذلك حاولوا تجنب موجة الشك أو التهرب منها بطريق جدي ، وذلك بالبده بالتسليم بإمكان إقامة معرفة موضوعية عن العالم ، وهذا ما تبرره خبرتنا الإنسانية اليومية وراثتنا العلمي ، وأن إنكار هذه البداية يضعنا في موقف لا يمكن الصبر عليه وينبغي تجنبه . فقاموا بحجج بديلة تقنعنا بطرد الشك عنا ،

(١) نفس المرجع والصحيفة .

وما دامت حجج أنصار المعرفة الموضوعية ليست براهن بالمعنى الدقيق . فإن لك أن تختار بين حجج الشك وحجج اليقين أيها أكثر إقناعاً . ونلاحظ هنا نقطة جديرة بالتسجيل وهي أن أنصار المعرفة الموضوعية من المحدثين والمعاصرين تجنبوا الحديث عن معرفة الحقيقة العالم وطبيعته وكانوا في أشد الحذر في افتراض عوالم أخرى ، وإنما وجهوا حججهم نحو إمكانية إقامة معرفة موضوعية يقينية أو احتمالية عن عالم الظواهر — وذلك نصر جزئى لموجة الشك .

(ب) وقد اخترنا ثلاثة نماذج من الفلاسفة والمواقف تواجه شك هيوم بوجه خاص ومذهب الشك بوجه عام وهي دفاع كمنط عن إقامة معرفة موضوعية للعالم المحسوس ، والدفاع عن إقامة قضايا تجريدية يقينية تبدأ من مناطق الإدراك العام أو الموقف الطبيعي للإنسان العادى Common Sense عند توماس ريد وجورج مور ، والدفاع عن واقعية العالم الفيزيائى عند كارل بوبر .

٧ - امكان المعرفة الموضوعية للعالم الفيزيائى :

(١) يمكننا ذكر نقطتين في فلسفة كمنط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) هدفهما تجنب حجج أنصار الشك المطلق بطريقة غير مباشرة (لأن كمنط كان يهدف أساساً إلى الرد على مواقف هيوم التجريدية) وهما أن المقولات أو التصورات القبلية في العقل الإنسانى معيار موضوعية الإدراك الحسى والمعرفة العلمية ، وتقديم برهان جديد على وجود العالم الفيزيائى . ونبدأ بالنقطة الأولى . لقد تابع كمنط بعض الفلاسفة السابقين مثل أفلاطون وديكارت وليبنز في وجهة افتراض عالم آخر وسماه « العالم المعقول » أو « عالم الأشراف في ذاتها » لأسباب خلقية ودينية ، لكنه أصر على أنه لا معرفة لنا به سوى مجرد وجوده . وقد يكون الدافع لهذا الموقف تأثير موجة الشكالك فيه ، وقد يكون اعتقاده — تحت تأثير جون لوك — بأن العقل الإنسانى محدود المعرفة بعالم الظواهر لكنه عاجز عن معرفة ما وراء عالم الظواهر . ومن جهة أخرى رأى كمنط أن في قدرتنا إقامة معرفة موضوعية صادقة عن عالم الظواهر . بدأ —

مثل التجريبيين - من القول إن انطباعاتنا الحسية هي المصدر الأول
الضروري لكل معرفتنا ، ويفضل تسمية هذه الانطباعات « الحدوس الحسية » .
واتفق مع التجريبيين أيضاً في أن كل حدس نستقبله من حاسة ما متميز ومستقل
عن حدوس الحواس الأخرى وأن الحدوس الحسية متباعدة بعضها عن بعض .
واتفق مع التجريبيين أيضاً في أن هذه الحدوس ذاتية تختلف من فرد لآخر
ولا موضوعية فيها . لكن رأى بعد ذلك أن الذاتية والموضوعية تصوران
متضابان ، أى إذا سلمنا بوجود شيء ذاتي فذلك يتضمن وجود شيء آخر
موضوعي ، والآن أين نجد الموضوعية ؟ لا نجدها في عالم الظواهر لأن كل
ما يصلنا منه حدوس حسية ذاتية ، يبقى أن نجد الموضوعية في الذات أو العقل
الإنساني . ويدافع كمنط عن تلقائية العقل في حصوله على تصورات قبلية
أو معقولات غير مستمدة من التجربة وظيفتها توحيد تلك الحدوس الحسية
وربط بعضها ببعض . لا تحقق هذه الحدوس في ذاتها إدراكاً حسيّاً ،
ولكى يتم الإدراك الحسى يجب أن تضاف إلى هذه الحدوس تلك المقولات ،
ليست المقولات كائنات مكانية في العقل وإنما هي استعداد طبيعي كامن يثيره
ويوقظه استقبال الحدوس لتعطيتها وحدة وموضوعية . فإذا نظرنا نظرة فاحصة
لأى حكم إدراكى حسى بسيط مثل « هذه البرتقالة صفراء اللون »
فلأن أكون استقبلت حدساً عن لونها ، وينشط الخيال لإضافة حدوس أخرى
عن طعمها ولمسها من خبراتى السابقة ، لكن هذا الحكم يتضمن أيضاً
أيضاً قضية قبلية لا نعى بها بوضوح مثل « كل شيء له صفات » أو « كل صفة
إنما هي صفة لشيء » ، وهذه هي مقولة الجورجر أيقظتها من كمنها تلك
الحدوس الحسية . وأدرك كمنط بوضوح إنه لا توجد ضرورة منطقية في
وجود المقولات ، لكن لها ضرورة معرفية بمعنى أننا إذا رفضناها يستحيل
الحصول على دراك حسى ومعرفة . وقل مثل ذلك في قضايا بسيطة أخرى
مثل « من الممكن أن يسقط المطر غداً » أو « من الضروري أن يكون الجسم
ممتداً في مكان » ونحو ذلك . الإمكان والضرورة والإستحالة والوحدة والكثرة

الخ تعبر عن مقولات قبلية يضيفها العقل تلقائياً لكي يدرك العالم من حوله ويعرفه ، ويكشف استخدامنا للغة عن هــلـه المقولات (١) .

(ب) أما الموقف الثاني الذى يقـلـده لنا كـنـط لـمـا جـهـة المتطرفين من الشكاك فهو ما يسميه برهاناً على وجود العالم . فقد أضاف فى الطبعة الثانية لكتابه « نقد العقل الخالص » فصلاً قصيراً عنوانه « رفض المثالية » ليدفع عن نفسه اتهام المعاصرين له بالمثالية . فإذا عرفنا أنه فهم المثالية على أنها تسوى بين الوجود ووجود الذات وأفكارها ، وأن العالم المحسوس إما أنه لا يوجد وإما أن وجوده مشتق من وجود الذات ، فإنه يمكننا اعتبار ذلك الفصل بمثابة رد على الشكاك ، خاصة شك هيوم . زعم كـنـط فى هــلـذا الفصل أنه قدّم برهاناً على وجود مستقل واقعى للعالم المحسوس وإننا ندركه إدراكاً مباشراً ، وأن معرفتنا له يقينية . ويوجز برهانه أولاً فى قضية مريضة وكأنها منطوق مبرهنة هى « مجرد الشعور بوجودى — وهو شعور محدد تحديداً تجريبياً — يبرهن على وجود الأشياء فى المكان خارجة عني » . وفيما يلي إيجاز برهانه . (١) يسلم كل لسان أنه يعي وعياً مباشراً بوجوده كائناتاً مفكراً يتميز عن غيره من الناس والأشياء ، بفضل وعي كل منا بتعاقب أفكاره ووجداناته وانفعالاته وإراداته . (٢) حين أشعر بوجودى أشعر بلذات محددة فى زمن (٣) الزمن صورة بالمعنى الأرسطى ويكتسب مادته من الحدوس الحسية التى استقبلها من الخارج فى المكان الذى يكون صورة أخرى . (٤) لا أعى بتعاقب حالاتى الداخلية إلا بمقابلته بشيء ثابت وإلا يكون إدراك التعاقب أو التغير مستحيلاً . (٥) شعورى بوجودى إذن مرتبط بوجود أشياء ثابتة وهذه هى الأشياء فى المكان ، أو أن شعورى بوجودى يستلزم إدراك أشياء ثابتة فى المكان . ولئن قيل إن الاعتقاد بالأشياء فى المكان نتيجة خيال وهـم فإن كـنـط يرد

(١) أنظر : Kant, Critique of Pure Reason, B121-B160, translated by N. Kemp a Smith, Macmillan, London, 1933.

وأيضاً كتابنا كـنـط وفلسفته النظرية ، دار المعارف ، الإسكندرية ١٩٦٨ ، ص ١٢٣-١٥٩ .

بقوله إن التسليم بوجود الخيال يفترض أساساً أن الخيال مضاف لواقع ،
إن وجد خيال فلا بد أن يوجد واقع اخترنا منه جزءاً وأتممناه بما ليس بواقع .
إذن يوجد عالم محسوس (١).

٨ - فلسفة الإدراك العام :

(١) لم يكن كمنط الفيلسوف الوحيد الذى واجه مذهب الشك عند هيوم ،
فقد جاء رد فعل آخر لهذا المذهب من توماس ريد T. Reid (١٧١٠ .. ١٧٩٦)
الذى تمحس لتيار الإدراك العام أو الموقف الطبيعى للرجل العادى Common Sense
ويسمى هذا التيار أحياناً المدرسة الإسكتلندية للإدراك العام Scottish common
Sense School نسبة إلى ريد الإسكتلندى الجنسية ، وكان معاصراً لهيوم وكمنط فى القرن
الثامن عشر . والإدراك العام هو مجموعة المواقف الطبيعية التى يعتمدها الرجل
العادى فى حياته اليومية عن وجوده ووجود العالم دون مناقشة أو تحليل
ومراجعة ، وكل منا وكل الفلاسفة والعلماء رجال عاديون بهذا المعنى فى غير
أوقات بحثهم فى تخصصاتهم المختلفة . رأى ريد أن الحقائق نوعان : ضرورية
وحادثة ، ومن أمثلة الأولى بديهيات الرياضيات وقواعد المنطق وقواعد النحو
ومبادئ الأخلاق ونحكم عليها بالصدق وإيست موضع شك ووسيلتنا إلى
تصديقها إدراكنا لها بالحدس وأنانحس بالتزق والخسيرة إن وضعناها
موضع التساؤل . ومن أمثلة الحقائق الحادثة اعتقادى بوجودى ، وهوى
وديموتى ، وأن ما أدركه بحواسى حق ، وأنه يوجد عالم فيزيائى مستقل عني
وندركه جميعاً بحواسنا ، وأن العالم مستمر فى وجوده حتى لا ندركه .
وعن حديث ريد عن إدراكنا الحسى للأجسام يقول إننا ندركها إدراكاً
حسبياً مباشراً ، وليس إدراكاً غير مباشر عبر الأفكار كما رأى لوك ،
وأنا نعتقد اعتقاداً راسخاً بوجود هذه الأجسام مستقلة عنا وعن إدراكنا ،
ولا مجال للحديث عن وجودها على سبيل الاحتمال كما ذهب لوك أو الشك

في وجودها كما ذهب هيوم ، لكن تهمننا الآن الإشارة إلى اعتراضات ريد
على لوك وهيوم في بذل موجة الشك في وجود الأشياء الخارجية ، وأهمها
اعتراضان : نخلط هذان الفيلسوفان بين الإحساس *sensation* والإدراك
الحسي *perception* ووجوب التمييز بينهما ، وتعلق الحواس وعملية الإدراك
الحسي بوجود أشياء خارجة على الذات . ففيما يخص الاعتراض الأول يقول
ريد إن كل إدراكاتنا الحسية تقريباً تصاحبها إحساسات تتعلق بها وإننا في حياتنا
اليومية كثيراً ما نعطيها اسماً واحداً مثلما نتحدث عادة عن سماع الجرس
أو سماع الصوت ، أو حين أحس بالألم حين أضغط يدي على منضدة من
جهة وإدراكى لصلابة المنضدة من جهة أخرى . ومن ثم فقد يسهل الخلط
بين الإحساس والإدراك لكن يجب التمييز بينهما . نخل مثلاً آخر يضربه ريد .
حين أحس برائحة زكية صادرة عن اقترابي من وردة مثلاً فإن هذا الإحساس
في ذاته لا يفترض وجود وردة وإنما الإحساس هو مجرد الوعي به مستقلاً
عن وجود مصلره ، أما الإدراك الحسي للوردة فهو إدراك الشيء خارجي
مستقل عني ، وإن صاحبه ذلك الإحساس بالضرورة . نعم ميز لوك بين
الإحساس والإدراك أو بين الأفكار والأشياء لكنه جعل الأفكار هي الموضوع
المباشر للإدراك ثم أصل إلى وجود الأشياء باستدلال على من هذه
الأفكار ، ولا يقين في الاستدلال العلي . وهنا يقول ريد إن الإحساسات
أو هذه الأفكار لا نعيا بوضوح حين ندرك الأشياء وأنها لا ترتبط بوجود
أشياء خارجية بالضرورة . وفيما يخص الاعتراض الثاني الذي يتقدم به ريد
لدفع الشك في وجود الأجسام فهو قوله إن استخدام الحواس موجه دائماً
إلى أشياء خارجة على الذات ، وأن الإدراك الحسي له موضوع خارجي
دائماً ، كما أن الإدراك الحسي يتضمن اعتقاداً مباشراً بوجود أشياء خارجة على
الذات ، وأن هذا الاعتقاد ميل راسخ فينا ويعبر ريد عنه بقوله إن هذا

«الاعتقاد من فعل الطبيعة (١)» : وسوف نجد فيما بعد أن ميرلو بولتي يتخذ موقفاً شبيهاً بموقف ريد وإن كانت صياغته أكثر إحكاماً وتطويراً. تأثيراً :

(ب) ولقد تطورت فلسفة الإدراك العام أو الموقف الطبيعي للرجل العادي في القرن العشرين بفضل الفيلسوف الإنجليزي المعاصر جورج مسور G.E. Moore (١٨٧٣ - ١٩٥٨) الذي يسمى أحياناً « فيلسوف الفلاسفة » بسبب تناوله مشكلات الفلسفة من طريق تحليل لنظريات الفلاسفة ، وفي ذلك يقول « لا أظن أن العالم أو العلوم أوضحت إلى بأى مشكلات فلسفية ، إن ما أوحى إلى بها هو ما قاله الفلاسفة عن العالم والعلوم » ، ولذلك كان أمور رائد فلسفة التحليل منذ بدء القرن الحالى . اهتم مور أيضاً بموجات الشك المختلفة وأحس أنها على خطأ ، ودخل إلى مهاجمتها من باب الإدراك العام ، ليوضحه أكثر مما فعل توماس ريد ، ويعطى سمات تميز قضايا ومعتقدات الرجل العادي ، ولم يذهب فقط إلى القسول بإمكان البرهان على وجود العالم الفيزيائى بطريقة بسيطة للغاية ، وأن لدينا معرفة موضوعية لهذا العالم ، بل ذهب إلى قول جرىء ثار فيه على تراث الفلاسفة وهو قوله إن بعض القضايا التجريبية صادقة يقيناً لا احتمال فيها ولا شك بشأنها ، بعكس ما انتشر بين الفلاسفة من أن اليقين لا يلتمس إلا فى الرياضيات البحتة والمنطق ، وإن كل القضايا التجريبية أو الحادثة احتمالية الصديق فقط . ولا بأس فى هذا السياق من القول إن دور وصل إلى هذه المواقف بعد ما ثار على المذاهب المثالية التى نشأ عليها وكان معتقداً بها ، خاصة مثالية برادلى المعاصرة له ، واتخذ الواقعية مذهباً فى مقابل المثالية .

(١) أنظر : T. Reid, Essay on the Intellectual Powers of Man, Essay Ichs. XIV, XVI, XVII.

وأيضاً : Ayer and Winch (editors), British Empirical Philosophers Locke, Berkeley, Hume, Reid and Mill pp. 519-541 Routledge & Kegan Paul London, 1952.

وأيضاً : A. Bahin, Philosophy An Introduction, pp. 36 f, Chapman and Hall London, 1953.

(ج) "يوضح مور قضاياء الإدراك العام بأمثلة حية صارخة : أنا أعرف أن لى بلدنا من نوع معين هو البدن الإنسانى ، والبدن الإنسانى بدن شخص له خبرات من نوع معين كذلك التى أكابدها كل يوم وكل لحظة ، وهناك أشخاص آخرون لهم خبرات شبيهة بخبراتي فى نوعها ، كما توجد أجسام مستقلة عني وعن إدراكي لها ، وقد ولدت من سنوات خلت ولازلت أعيش على هذه الأرض ، وأن الأرض ذاتها موجودة منذ قرون كثيرة جداً قبل أن يوجد بها الإنسان ، وأن الكواكب والنجوم تلوم فى حركاتها فى الفضاء حتى لو لم أرها ، إنى أرى أشياء وأسمع أشياء أخرى وأتذكر حوادث ماضية : هذه القضايا صادقة يقيناً بل يجب اتخاذها نموذج الصدق ، وأن أحكم بالكذب على ما يعارضها من أقوال الفلاسفة . ولقد وضع مور سمتين أساسيتين لهذه القضايا تميزها عن غيرها وهما الإجماع والإلحاح . ولذلك نقول عن الاعتقاد بوجود الله أو بحياة أخرى بعد الموت إنها ليست من قضايا الإدراك العام لأنه لا يوجد عليهما إجماع ، ومعنى الإلحاح أن تلك المواقف لها قدر من الرسوخ فى أنفسنا يبعد عنها الشك وأنه يطالعنا تأثيرها وطفئانها فى كل حياتنا ولو لم نع ذلك بوضوح . يلاحظ مور أيضاً أنه توجد قضايا نعتقد بها ويمكن البرهان عليها ، وقضايا أخرى نعتقد بها ولا نستطيع البرهان عليها ، لكن عجزنا عن البرهان عليها لا يعنى أن نشك فيها أو نتردد فى قبولها . يجب أن يبدأ كل برهان من قضايا أولية نسلم بها بلا برهان ، وإلا لا يبدأ برهان ، وقضايا الإدراك العام من هذا النوع الثانى من القضايا إذ هى نقطة بدايتنا . لا أستطيع أن أبرهن لك على أنى أمسك الآن قلماً وأكتب به على بعض الأوراق . لكن قصور البرهان لا يشككنى فى الواقعة (١) . ثم يقسم مور بعد ذلك برهاناً بسيطاً على وجود العالم : حين أرفع يدي إلى أعلا وأقول « هذه يد » ، ثم أرفع يدي الأخرى وأقول « هذه يد أخرى »

(١) انظر مقال جورج مور A Defence of Common Sense ولشر فى
Muirhead (ed), Contemporary British Philosophy, Vol 2,
Allen ad and Unurilin, London, 1925

ثم أقول « توجد على الأقل يدان في العالم » فلأن أسكون قد برهنت على وجود العالم الخارجي ، وأى محاولة للتشكيك في أن لي يدين محاولة عبثة (١) .

(د) يمكننا أيضاً أن نلتبس هجوم مور على أنصار الشك المطلق والشك الممنهج على السواء في محاضرة «مغمورة عنوانها « اليقين » ، وكان هدف مور تقرير يقين بعض القضايا التجريبية : وفي ذلك يقول أنا الآن واقف أمامكم في هذه الغرفة ولست جالساً في الهواء الطلق . وأنا الآن واقف ولست جالساً ولا مضطجعاً ، مرتد ملبس ولست عارياً ، وأتكلم بصوت مرتفع ولست أضي أو أهس ولست صامتاً . في يدي أوراق مكتوبة أقرأ منها ويوجد أمامي مستمعون . هذه قضايا تجريبية أقررها وأعتقد بصدقها يقيناً ولا أشك فيها . من السخف أن أقررها على نحو يحتمل الظن أو الاحتمال . من السخف أن أقول « أظن أني موجود في الغرفة لكنني لست موقناً » . نعم توجد حالات يقبل فيها الظن إذا صدرت هذه الخبرات عن شخص مصاب بفقدان الذاكرة أو بالفصام ، لكنها إن صدرت عن شخص سوى فلا مجال للظن . وتوجد حالات أخرى يقبل فيها الظن إذا دخل شرط الجهل لكنها لا تكذب إذا توفر شرط المعرفة . بل تدل هذه القضايا التجريبية على وجود العالم ، لأنني حين أقول « أنا الآن واقف » فلأن أقول ضمناً إن لي بدنأ ، وحين أقول « أنا الآن قائم في الغرفة » فلأن أقول ضمناً بوجود علاقات مكانية مع شيء خارجي وهو الغرفة . فإذا عرفت يقيناً صدق هذه القضايا وإذا كانت تتضمن وجود عالم خارجي ازم أن أعرف أن هذا العالم موجود (٢) .

(١) انظر مقال مور A Proof of An External World ولغز أولاني Proceedings of the British Academy Findlay J.N., ed., ١٩٢٩م ثم نشر بعد ذلك في Studies in philosophy, London, 1966.

(٢) نشرت هذه المحاضرة بعد موت مور في كتابه ضم محاضرات ومقالات أخرى بعنوان : G.E. More Aore, philosophical Papers Routledge and Kegan Paul, London, 1959 pp. 227-251.

انظر أيضاً كتابها : مناهج البحث للفلسفي ، نظريات جانبية يبروت العربية ١٩٧٤

٩ - كاد بوبر والواقع الحى :

كارل بوبر K. Popper (١٩٠٢ -) من كبار المناطقة النمساويين المعاصرين وفلاسفة العلم وعلماء مناهج البحث فى مختلف العلوم وله مواقفه الثورية الأصلية فى هذه المجالات ، كما أن له مواقف إستمولوجية وميتافيزيقية لها أهميتها نذكرها فى فصل لاحق . وقد أثر بنظرياته على كثير من الفلاسفة المعاصرين من ذوى الإتجاهات الفكرية المختلفة . يزعم أنه فيلسوف تجريبي يصبح ويطور التجريبيات السابقة ، كما يعلن أنه فيلسوف واقعي بمعنى أن للعالم الخارجى وجوده المستقل عنا وعن إدراكنا له وتأثرنا به ، وبمعنى إفتراض وجود عالم فكرى مستقل عنا وعن العالم الفيزيائى له واقعيته ومن منطلق اعتقاده بالواقعية بالمعنى الأول دافع عن إمكان المعرفة الموضوعية للعالم الفيزيائى مهاجما موجه الشك المطلق . ويقدم عدة حجج للدفاع عن هذه المعرفة نذكر منها ما يلى . أوضح دليل على واقعية العالم هو توفر المأكولات والأطعمة ، وهذه أساس إحساسنا الحى بالواقع الفعلى . نجد أشياء كثيرة تقاومنا ولا نستطيع تجاهلها كالأحجار والأشجار وبنى الإنسان . بل إن استجابتنا لهذه الأشياء مما تتضمن من إحساسات ذاتية بحلاوة طعم المأكولات أو مرارتها وبصلابة الأشياء الأخرى وإحساساتنا بالام الجسد دليل قوى على وجود الأشياء خارجاً عنى . هنالك موجودات أخرى نغمرنا بوجودها مثل اللغة وممارستها وما نتج بفضلها من آداب وفنون . اللغة فى أساسها وصفية لأنها تصف الواقع الخارج عنى . وأليست قرارات الدولة وقوانينها تخبرنا بشكل صارخ بوجود واقع هى ؟ وأليس البحث العلمى ظاهرة حية أخرى ، فما موضوعه ؟ موضوعه عالم خارجى وعالم مناشط الناس الآخرين . ثم لا ينسى بوبر تأكيد أنه لا يوجد برهان محكم حاسم على هذه الواقعية أو على دحض حجج الشك كذا كما لا يوجد برهان حاسم على دحض الواقعية ، لكن لدينا تبريرات لها قيمتها نتخذها أساساً للإعتقاد بالواقعية . نحاول فى العلوم أن نصف الواقع ونفسره ونقدم ما يسميه بوبر « نظريات تخمينية ظنية » Conjectural Therics وهى نظريات تأمل فى صدقها

أو أنها فروض معقولة ، لا ندعى لها اليقين لكننا نصفها بالاحتمال (١).

١٠ - خاتمة

(١) إذا أردنا أن نتساءل عن مدى تأثير الفلسفة المعاصرة بالإجمال بموجة الشك - سواء منها المتطرف أو المعتدل - فماذا نقول ؟ وقد تلقى السؤال بعبارة أخرى هل جاءت الفلسفة المعاصرة بالإجمال في صف الشك أم في صف إمكان المعرفة الموضوعية ؟ لكي نحاول إجابة هذا السؤال يحسن أولاً أن نعيد إيجاز أهم مواقف الشكاك فيما يلي . (١) لا سبيل لنا إلى تقديم برهان محكم دقيق على وجود العالم الفيزيائي . (٢) لكن يمكن التسليم بوجود هذا العالم في حياتنا العملية ، ونسميه عالم الظواهر ، لكي نحقق طمأنينة النفس حين نريد أن نحيا في عالم تتلاءم وتنكيف معه ونستجيب له . (٣) تقوم معرفتنا لهذا العالم - على المستويين النظري والعمل - على الإدراك الحسي أو على الانطباعات الحسية ، ومن ثم فهذه المعرفة ذاتية نسبية تختلف باختلاف الناس والظروف والأزمنة ، أو على أفضل تقدير هي معرفة احتمالية لا تبلغ درجة اليقين (٤) وما دامت المعرفة ذاتية أو احتمالية فلا يمكننا الوصول إلى معرفة طبيعة هذا العالم الفيزيائي . (٥) ولتبيح ذلك لا معنى ولا مستوى لإقامة نظريات ميتافيزيقية ولاهوتية عن تصورنا لحقيقة الوجود ، بل يجب رفض هذه المحاولات رفضاً تاماً . والآن نتساءل إلى أي مدى تقبل الفلسفة المعاصرة بالإجمال هذه المواقف ؟

(ب) لقد حقق الشكاك نصراً أكيداً حين اعترف كل الفلاسفة المحدثين والمعاصرين باستحالة تقديم برهان محكم دقيق منطقياً على وجود العالم الفيزيائي . باستثناء عدد قليل من الفلاسفة مثل كنت وريد وهور وويلر وبنوتي لكننا نلاحظ أن موقف الشكاك لا يضعف بهذه الاستثناءات لأن حجة كنت الأساسية في برهانه على وجود العالم تستند إلى التسليم بوجود المقولات

— وخاصة مثولة العلية — في العقل وهي ما يرفضه الشكاك ، ويرى الشكاك في حجج ريد وهور . وهي البدء بالمصادرة على مواقف الرجل العادى الراىجة دون نقد وتمحيص — مصادرة على المطلوب ، كما يقف الشكاك من حجة بيرلوبونتي نفس الموقف .

(ج) يحقق الفلاسفة المعاصرون نصراً مؤزراً على الشكاك حين يبرهن المعاصرون على إقامة معرفة يقينية في مجالات الرياضيات البحتة والمنطق . ينعقد الإجماع الآن على أن قضايا الرياضيات البحتة تحصيلات حاصل ، ولا تخبرنا بشيء عن الواقع ، وأن بعضها واضح بذاته وبعضها الآخر صادق يقيناً باستنباط من تلك القضايا البديهية الواضحة ، وأن إنكارنا لها يوقعنا في التناقض ، وإذن يعود صدق قضايا الرياضيات إلى صدق المبادئ الأساسية للمنطق . أما مبادئ المنطق فهي يقين في ذاتها ولا تحتاج إلى أى أساس يسبقها ويؤيد يقينها استخدامنا للغة التي تنطوى بعض مفرداتها على معان ثابتة مثل أدوات السلب والشرط والعطف والفصل ونحو ذلك . أضف إلى ذلك أن الشكاك لا يعترضون على وجوب الاتساق في التفكير ، بل هم يطالبون به ، لكن هل الاتساق شيء آخر غير التفكير في إطار عدم التناقض ، ولعلنا نتذكر هنا قول أرسطو الصائب إن من الغباء أن تحاول البرهان على كل شيء ، وقوله إن الشك المطلق يجعلنا لا نفوه بكلمة .

(د) نأتى الآن إلى نصر جزئى لكلا الشكاك وأنصار الموضوعية في المعرفة . يرى أغلب الفلاسفة المعاصرين أن بإمكاننا الوصول إلى معرفة موضوعية عن العالم الفيزيائى ، وأن هذه المعرفة الموضوعية معرفة احتمالية لا تصل إلى يقين معارفنا في الرياضيات البحتة والمنطق . وتوجد عدة معان للمعرفة الاحتمالية ، فمنها أن احتمال صدق القضايا التجريبية عن العالم أكثر من احتمال كذبها ، ومنها أن القضايا التجريبية حادثة ممكنة الصدق لكن لا ضرورة لها بالمعنى المنطقى ، ومنها مطابقة صدق القضايا التجريبية لحساب الاحتمالات التي تحسب احتمالات ما يقع ويحدث ونحو ذلك . ونموذج هذه المعرفة الاحتمالية قوانين العلوم التجريبية ، لكن يدخل في هذه المعرفة أيضاً ما يصل

إليه فلاسفة العلم من قضايا فلسفية عن تركيب العالم الفيزيائي ، رغم أنها لن تكون قضايا تجريبية بالمعنى الدقيق ، مثل تأملات الفلاسفة عن حدوث الكون أو قدمه ، وعن الحتمية واللاحتمية ، وتغلغل مبدأ العلمية. كلياً أو جزئياً ونحو ذلك . ومن جهة أخرى يعتبر هذا المجال من المعرفة نصراً جزئياً في نفس الوقت لأنصار الشك الذين قضوا على أى أمل في بلوغ اليقين فيما نعرفه عن هذا العالم ، كما قضوا على أى أمل في اكتشاف طبائع الأشياء .

(هـ) هنالك مجال آخر يعبر عن نصر جزئى لكلا أنصار الشك وأنصار المعرفة الموضوعية ، وإن كانت ترجح كفة الآخرين قليلاً أو كثيراً ، وهو مجال البحث الميتافيزيقي . ما البحث الميتافيزيقي ؟ له مجالات مختلفة ، فقد يكون البحث القبلى في الوجود وأنحائه ، واستراض عالم معقول أو عوالم معقولة بالإضافة إلى العالم الفيزيائي ، أو النظر إلى هذا العالم الفيزيائي من وجهات نظرية قبلية ، وقد تكون أفضل صياغة لهذا المجال قول جورج مور إنه « محاولة إقامة حقائق عامة عن الكون ككل مما لا يسمح بالتحقيق التجريبي » ، وقد يكون مجال البحث الميتافيزيقي وجهة نظر إلى العالم الفيزيائي تعطيك حججاً مقنعة أو أكثر إقناعاً أو أقل إقناعاً من وجهة نظر أخرى إلى العالم بحيث لا يمكن تدعيمها ولا رفضها برهان منطقي محكم . ويتضمن هذا البحث زعماً بإمكان الوصول إلى معرفة عن حقائق الأشياء وطبيعتها . فإذا تم تحديدنا لمجال البحث الميتافيزيقي قلنا باديء ذي بدء إن أنصار الشك يرفضون هذا المجال رفضاً تاماً ، فما موقف الفلاسفة المعاصرين ؟ الإجابات كثيرة ومتشعبة ومتشابهة . فمن الفلاسفة المعاصرين من نصر الشكك مثل أصحاب الوضعية المنطقية المعاصرة (رغم أنهم ليسوا شكاكاً في المعرفة) وقالوا إن المبحث الميتافيزيقي ليس فقط مرفوضاً أساساً وإنما قضايا الميتافيزيقا عديمة المعنى . وإن كنا نلاحظ أن هذه الحركة الوضعية حين تطورت سمحت بنوع من الميتافيزيقا مثل رد الحالات العقلية والنفسية في الإنسان إلى حالات فيزيائية أو حركات سلوكية . ومن جهة أخرى نجد طائفة أخرى

من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين يتحمسون للبحث في الوجود وطبيعته مثل العالم المعقول عند ليبنتز ، وجانب من فلسفة كمنط والذي يتعلق بمجال الأخلاق والدين ، وفلسفة هيجل والهيغلين ودعوتهم إلى المطلق ، وفلسفة هوسرل في قدرة العقل على سبر أغوار الوجود وماهياته ، وفلسفة العدم عند هيدجر وسارتر ونحو ذلك . ونجد بعد ذلك طائفة من الفلاسفة المعاصرين يقفون موقفاً وسطاً بين الإنكار والتحمس ويدعون إلى ميتافيزيقا لها جذورها في العالم الطبيعي الفيزيائي لكنهم يجاوزون هذا العالم بتأملاتهم المتواضعة ، مثلما نجد في تصور رسل للجسم المادى في العالم الفيزيائي كتركيب منطقي من معطيات تجريبية وفي تصوره لخصوصية الحياة النفسية والعقلية أو في إنكار فتجنشتين لهذه الخصوصية ودفاعه عن أن الموقف المقبول لتفسير الحياة النفسية في الإنسان هو الإحتكام إلى السلوك الظاهر في البيئة والتعبير عنه بلغة عادية يفهمها الكل ، أو في تطوير النظرة إلى تصور العالم المعقول فبدلاً من الحديث عن عالم المثل الأفلاطوني ، صرنا نتحدث عن عالم مستقل عنا يسديه فريجه عالم المعاني والحقائق ، نكتشفه ولا نخلقه وليس عالمًا مكافئاً ، لكن نجد تطوراً مبتكراً في تصور هذا العالم عند كارل بوبر وحديثه عن « عالم ثالث » (غير العالم الطبيعي والعالم النفسى) يضم اكتشافاتنا العلمية ومنجزاتنا الأدبية والفنية . والخلاصة من كل هذه القضايا المتبسرة التي يتقصها الوضوح أن الشكالك لم يؤثرُوا في نبض الفلسفة الذين رأوا الإستمرار في التأمل الميتافيزيقي ، لكن الشكالك أثروا في البعض الآخر من المعاصرين الذين عزفوا عن التأمل في حقائق الوجود لكنهم أصروا على البحث الميتافيزيقي في حقيقة الفعل الإنسانى وفي صياغة تصوراتنا القبلية عن العالم الطبيعي .

(و) ولنا أن نتساءل أخيراً : أيهما أكثر تأثيراً على مسرح الفلسفة المعاصرة أنصار الشك أم أنصار إمكان المعرفة الموضوعية ؟ نجيب بإيجاز فيما يلى . يحقق أنصار المعرفة الموضوعية نصراً على الشكالك حين يجمع الفلاسفة والمناطق والراعيون المعاصرون على أن قضايا الرياضيات البهتة وقواعد المنطق صادقة

دائماً و يقينية . لكن ينتصر الشكاك على خصومهم حين يعترف الخصوم أن من المستحيل تقسيم برهان منطقي محكم على أن العالم الفيزيائي موجود أو غير موجود مستقلاً عن إدراكنا ووجودنا . وينتصر أصحاب المعرفة الموضوعية نصراً جزئياً في مجالين هما إجماع الفلاسفة والعلماء المعاصرين على إمكان إقامة معرفة موضوعية عن العالم الفيزيائي لكنها معرفة احتمالية ، واقتناع أغلب الفلاسفة المعاصرين بأهمية البحث الميتافيزيقي وتغلغله في شتى فروع الفلسفة بل وضرورته لكثير من العلوم التجريبية والصورية . وهذا الحالان بقدر ما يحققان نصراً جزئياً لأنصار المعرفة الموضوعية يحققان أيضاً نصراً جزئياً للشكاك ، بمعنى أن الشكاك أثروا في كل الفلاسفة وجعلوهم أكثر حذراً في إقامة قضايا احتمالية عن العالم ولم يتحدثوا عن يقين هذه القضايا كما أنه لم يعد يوجد من يدعى الوصول إلى طبيعة الأشياء . أضف إلى ذلك أن الشكاك جعلوا الميتافيزيقيين أكثر حذراً في صياغة نظرياتهم بحيث تنحصر النظريات الميتافيزيقية في نظرة شاملة إلى عالمنا الفيزيائي أو عالم الإنسان ومشكلاته ، ولم تعد توجد تأملات في عوالم أخرى .

بين ديمقراطية اثينا ودكتاتورية اسبرطة

بقلم

د . أحمد محمود صبحي

استاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية

بين ديمقراطية أثينا ودكتاتورية اسبرطة

سألني محدثي - وقد كان أجنبيًا - لم أنجب مصر في الفترة من العشرينات إلى الأربعينات في هذا القرن طسه حسين والعقاد وأحمد أمين ، وعجزت عن أن تنجب أمثالهم في الثلاثين سنة الماضية مع أنها استقلت منذ بداية الفترة الأخيرة ؟ قلت لا أدري لم خطر على بالي الآن كل من أثينا واسبرطة ، قال محدثي : ماذا تعني ؟ قلت : ولم أنجب أثينا فلاسفة من أمثال سقراط وأفلاطون ومسيحيين من أمثال سوفوكليس وبوريديس ، بينما عقلت اسبرطة عن أن تنجب حتى سوفسطائياً ؟ قال : أتقصده ... وقاطعته قبل أن يكمل عبارته : الإشارة هنا أفصح من العبارة فضلاً عن أني لا أود أن أخوض في السياسة .

(١)

تقع أثينا في شبه جزيرة أتيكا في موقع جعل منها مركزاً اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً لشبه الجزيرة ، ولم تكن ظروفها تسمح بسيطرة مطلقة لطبقة واحدة على الإنتاج ومن ثم التسلط السياسي على سائر الطبقات ، ذلك أنها لم تكن تعتمد على مورد واحد للإنتاج سواء في الزراعة أو الصناعة أو التجارة ، بل كان اعتماد المجتمع الأثيني على هذه الموارد متعادلاً متكاملًا الأمر الذي جعل وضع الطبقات الاجتماعية بدوره متعادلاً متوازياً الأمر الذي مكن لقياس الديمقراطية .

وكان لدى أثينا مساحة لا بأس بها من الأراضي الزراعية تكاد تكفي لضرورات الحياة وذلك حتى القرن السادس قبل الميلاد . لم تكن دون الضروري من العيش فيها أهلها ، ولا في رخاء يتيح تباطؤ طبقة ملاك الأرض ، وبازدياد عدد السكان وتزايد احتياجاتهم اتجه الأثينيون إلى سواحل البحر الأسود حيث الحقول الغنية بالقمح ، وأقاموا المستعمرات لتلبية الاحتياجات ولتأمين مناطق النفوذ وطرق القوافل البحرية التجارية ، وأنشأت أثينا لنفسها أسطولاً تجارياً وبحرياً بعد أن اشتبكت في صراع مع المدن الأخرى ، وقد أدى ذلك إلى ظهور طبقتين : طبقة التجار من جهة

وطبقة الملاحين وعمال الشحن والتفريغ من جهة أخرى ، ومن ثم أصبح النظام السياسي انعكاساً للتوازن بين هذه الطبقات الثلاث ملاك الأرض والتجار والعمال . (٥)

على أن ذلك لا يعنى أن أثينا لم تعرف غير الديمقراطية طوال تاريخها ، وإنما اكتسبت زعامتها لمنطقة أتيكا بفرض الملك ثيسوس الوحدة عليها مما مكن لنظام حكم مطلق يخضع القوى الأخرى لسيطرة أثينا ، ولكن أثينا استطاعت أن تتجاوز النظام الملكى الذى عنده توقفت عدة مجتمعات ، فبدلاً من أن يظل الحكم وراثياً انتقلت السلطة إلى قائد من الأرستقراطيين ، وتبع ذلك انتقال السلطة التنفيذية إلى الحاكم أو الأركون وهو من الأرستقراطيين ، ثم انتقلت السلطة القضائية إلى ستة إداريين فلم تصبح للملك إلا سلطة رسمية .

وقد كانت الحروب المستمرة من العوامل المؤثرة في التحول من السلطة المطلقة ، إذ كانت هذه الحروب من الضراوة بحيث تؤدي الهزيمة إلى خراب تام للمدينة واتخاذ مواطنيها أسرى ، فكان لابد لهم أن يشاركوا في تحمل تبعاتها ومسئولياتها ، فكان هناك جهاز تنفيذي يمارس أعضاؤه الحكم لمدة محدودة كانت عشرة سنوات أصبحت سنة واحدة منذ عام ٦٨٣ ق . م وجهاز آخر تشريعي يسمى مجلس الأريوباجوس (الشيوخ) عضويته مدى الحياة لأعضاء السلطة التنفيذية بعد أن تنهى مدة خدمتهم .

ولا يعنى ذلك أن النظام السياسي في أثينا كان مستقراً دائماً ، فقد ظهر بعض الطغاة من أمثال كليون ، غير أن الأزمات الناجمة عن الحكم الفردى نهبت الطبقة الأرستقراطية إلى ضرورة معالجة الأوضاع بالحسنى . في ظل هذه المناخ نشأ أول تشريع وضعى يمكن للطبقات المحكوم أن تجد طريقها إلى

* وقد لعبت فكرة التوازن دوراً هاماً في الفكر الإغريق ، توازن الطبقات في السياسة ، توازن بين النفس والجسم في الفن الكلاسيكى ، توازن بين الدفاع والالتزام في القضاء ، تكامل الأدلة لدى السوفسطائيين ، توازن قوى النفس الثلاث لتلزم من ذلك فسيحة للمثالة لدى أفلاطون ، الوسط العدل بين الرأط والفریط لدى أرسطو .

المشاركة في السلطة ، وينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم بقوانين تبين الحقوق وتحدد الواجبات ، وأعنى به ذلك التشريع المنسوب إلى المشرع الذى ذاعت شهرته وأعنى به صولون الذى نشأ في أوائل الثلاثينيات من القرن السابع قبل الميلاد . وعاش فترة تمثل ضغط طبقة التجار الصاعدة على الطبقة الأرستقراطية بعد أن أصبحت تشاركها في الثروة ، وكان بشخصه يمثل مصالح طبقتين : فهو ينتسب بحكم مولده إلى طبقة ملاك الأرض ، ولكنه جمع ثروته عن طريق التجارة ، ومن ناحية أخرى كانت طبقة العامة قد تردت إلى حالة سيئة زادت من الأزمة الاقتصادية نتيجة الحروب سوءاً ، فاستدان الكثير منهم وانتزعت أملاكهم وبيع بعضهم في سوق الرقيق وفاء لديونهم ، وفر البعض الآخر خارج نفوذ أثينا خشية العبودية .

وكان صولون قد اكتسب شهرته بعد أن ألغى الأثينيين بأشعاره ليستردوا جزيرة سلاميس التي تشرف على ميناء أثينا ، وكانت ميجارا قد استولت عليها ، فاستعيدت الجزيرة حوالي عام ٦٠٠ قبل الميلاد .

تولى صولون منصب الأركون - الحاكم التنفيذي - حوالي عام ٥٩٤ قبل الميلاد ، فواجه هذا الوضع المتدهور المتوتر بين الطبقات الثلاث : صراع الطبقة الصاعدة من التجار مع طبقة الأرستقراطيين من أصحاب الأراضي من جهة ، وسوء حال طبقة العامة من جهة أخرى ، ومن ثم فإنه يمكن تقسيم مشروعاته إلى قسمين :

القسم الأول : ويستهدف التوفيق بين مصالح الأرستقراطية والطبقة الصاعدة من التجار ، ربط صولون بين الثروة والحقوق السياسية فأصبح دخل الفرد هو الذى يحدد مدى تمتعه بالحقوق السياسية ، وكانت هذه الحقوق مرتبطة من قبل بالحسب والنسب ، وهكذا أمكن للتجار أن يصبحوا أعضاء في المجلس التنفيذي بعد أن كان مقصوراً على الأرستقراطيين ، كذلك أقام إلى جانب مجلس الأريوباجوس (الشيوخ) مجلساً للشورى (البولك Boule) يضم أربعائة عضو . اثنتان من كل قبيلة من قبائل أثينا الأربع

وبذلك أتاح مجالا آخر لطبقة التجار ، فكان أن تحرك بعض الأرستقراطيين إلى استثمار أموالهم في شيء آخر غير الأرض ، فالتجھوا إلى البحر وبذلك أصبح لأثينا أسطول تجارى يصدر منتجاتها من الكروم وزيت الزيتون والأواني المزخرفة إلى بلدان البحر المتوسط ووسط أوروبا .

ومع أنه كان من المتوقع أن يعارض الأرستقراطيون هذه التشريعات ، ومع أن أصدقاء صولون قد نصحوه أن يصبح طاغية ، فإنه رفض مفضلا بجانب الإقناع على الإكراه ، بقائلا : «الدكتاتورية مقام جميل حقاً ولكنها كمقام فوق قمة جبل له طريق للصعود إليه وليس ثمة طريق للزول منه ، وقد حذر الأرستقراطيون شعرا وخطابة من الاستناد إلى القوة أو الاعتماد على الثروة في ارتكاب المظالم ، فليس الخطر على أثينا من علو خارجي بقدر خطر حرب أهلية أو مجاعة تهددها فضلا عن انتقام الأقدار نتيجة الظلم ، من أجل ذلك تقبل الأرستقراطيون إصلاحاته باعتبارها أهون من قيام طاغية يصادر الأملاك وينفى الخصوم ويستميل العامة ويستند إلى الديمقراطية كما حدث من قبل .

القسم الثانى : يستهدف طبقة العامة أو هى إصلاحات ذات طابع اجتماعى
كانت الأراضي مرهونة بسبب ديون أصحابها ، ففك الرهون وألغى الديون وأعاد لأراضى لأصحابها بعد أن أعاد إليهم الحصرية التى سلبت منهم بسبب الديون ، وحرم اتخاذ شخص المدين رهينة أو أسيراً ضماناً للوفاء بالدين ، وبذلك ألغى العبودية الناجمة عن الدين (بفتح الدال) ، تلك العبودية التى كانت تمتد إلى سائر أفراد أسرة المدين إن عجز — وهو غالباً ما يعجز عن سداد دينه — وهكذا أعاد كرامة المستأجرين والعامة ، ثم أفسح لهم المجال بالعضوية فى المجلس التشريعى ، حقيقة لقد كان ذلك قائماً قبله ولكنه لم يكن نافذاً بسبب سوء الأوضاع الاقتصادية ، فلقمة العيش لهم أبدى وأولى من المشاركة السياسية ، وكان المجلس يضم جميع المواطنين الأحرار ويشرف على سلطة كبار الرسميين ويسن القوانين و يعلن الحرب ، وأعضاء صولون إلى ذلك لإنشاء المحاكم الشعبية

(Hellas) التى كان على أعضاء الهيئة التنفيذية أن يقدموا لها حساباً عن أعمالهم .

هكذا امتدت إصلاحات صولون إلى النواحي الاجتماعية والمالية والتشريعية ، أما فى القضاء فقد أصبح من حق كل مواطن نقل قضيته من محكمة إلى أخرى قبل صدور الحكم وحقه فى أن يقاضى أى مواطن يرى أنه قد أخطأ هادفاً بذلك بحماية المواطنين من إساءة الرؤساء استخدام السلطة ، لقد أصبح الشعب أو الديموس Demos على حد تعبير أرسطو سيد الدستور ، وبذلك أقام صولون التوازن بين طبقات المجتمع الثلاث ، ولقد حدد هو هدفه بقوله : فى القرارات الخطيرة يتعذر أن ترضى الناس جميعاً ، وإن كان يجب أن تتوخى ذلك ، لقد أعطيت - الديموس - (الشعب) كل ما يحفظ كرامته لأكثر ، كما حرصت على ألا أجعل الأغنياء تقاس ضمائرهم من ارتكاب المظالم ، وبذلك بسطت ذراعى على كليهما - الفقراء والأغنياء - لم أسمح لأحدهما أن يطغى على حساب العدالة ، وإنما تحسن طاعة الشعب لرؤسائه إذا لم يزد عن الحد عنفهم أو يتهاونوا أكثر من اللازم معه ، فالشعب كالفرس يجب ألا يغالى الفارس فى قبض اللجام أو لإرساله ، ولما سئل هل سن للأثينيين أصلح التشريعات أجاب : بل شرعت لهم أصلح ما ينفع لهم .

هكذا خاطب صولون فى الإثينيين قلوبهم وعقولهم وضمائرهم وأحسن التعبير عن روحهم وآمالهم ، وبذلك أصبح الأب الروحى للديمقراطية اليونانية بعامة والأثينية بخاصة ، ف شعر كل مواطن أن الحكومة ليست كياناً غريباً عنه مفروضاً عليه ، وإنما هو جزء منها يشارك فى تبعاتها الأمر الذى أثار فى الفرد الاعتزاز بموطنه ، وقد بدأ الهاربون من الديون العودة إلى مدينتهم ليشاركوا العمل من أجل ازدهار أثينا ومجدها .

غادر صولون أثينا فى سن السادسة والستين بعد أن تولى منصب الأركون -

الحاكم التنفيذي -- مدة خمسة وعشرين عاماً (١) غادرها إلى مصر للدرس والتجارة -- على حد تعبير أرسطو -- أو لتعلم التاريخ من كهنة مصري رأى بلوتارك ، وقد نصح الأثينيين قبل سفره بقوله : « إن خير نظام مستقر للحكم أن يطيع المحكومين الأحكام وأن يطيع الأحكام القوانين » .

فسير أن تشريعات صولون وإن أُرست قواعد الديمقراطية إلا أنها لم تحمل دون محاولات الوصف بها ، كانت طبقة الأرستقراطيين غير راضية تماماً عن سلبها امتيازاتها ، وكانت العامة تأمل أن توزع عليهم أراضي الأرستقراطيين وربما كانت طبقة التجار أكثر استفادة من تشريعاته ، ومن ثم فقد ظل التوتر بين الطبقات قائماً ممثلاً في الصراع بين الأحزاب الثلاثة : حزب السهل ويمثل الأرستقراطيين أصحاب الأراضي في السهول ، وحزب الساحل ويمثل التجار ومعظم تجارتهم بحرية ، وحزب العامة الذي يمثل العامة التي تمارس الرعي في الجبال ، وقد أدى هذا الصراع إلى قسيام طاغية هو بيزيستراتوس الذي استولى على السلطة عام ٥٤٥ قبل الميلاد ، ومن فراسة صولون أنه حذر الأثينيين منه : (يا أهل أثينا إني أنفذ من بعضكم بصيرة ، وأشجع ممن يعرفونه ولكنهم لخوفهم منه يسكتون عنه) قام بانقلاب عسكري من حرسه الخاص مبرراً انقلابه -- بعد أن جرح نفسه -- بأنه اعتدى عليه -- وهكذا يفتعل أي دكتاتور حادثة يتخذها ذريعة للتخلص من معارضيهِ ، هاجم حرسه الأكروبول واستولى عليه ، وليكتسب شعبية لدى العامة هاجم طبقة المسلاك -- مع أنه منهم -- حتى إذا توطدت له السلطة نفى خصومه من الأرستقراطيين لأنهم أرستقراطيون وإنما لأنهم خصومه وصادر أملاكهم ووزعها على العامة وألغى الديون وفرض الضرائب على الأغنياء .

(١) نموذج للحاكم الديمقراطي قولاً وصلاً : أن يتنازل عن الحكم بإرادته لا أن يلزم نفسه حل الناس مدى الحياة ، ثم أن يسمى إلى العلم في شيخوخته ، وقد سمع من كهنة مصر عن قارة هارقة تسمى أطلنطس كانت حياة الناس فيها مثالية ، فألف في ذلك ملحمة ألهمت كتاب البوتوبيات من أمثال أفلاطون وبيكون ومور .

(٢) لا أن يسطروا القانون أجازة ١

غير أنه لما لم يستطع أن يلغى التشريعات الديمقراطية أبقى على شكلها مثلاً في مؤسستها دون مضمونها إذ جعلها تجتمع وتنفض محتفظاً بالسلطة لنفسه ، هكذا التنظيمات الديمقراطية إن استبد بها حاكم مطلق فإنه إما أن يشل إرادتها أو يتخذها وسيلة لتحقيق مآربه عن طريق الغوغاء والوصوليين أو الاثنين معاً . على أن الحق يقال لقد قام بيترستراتوس ببعض الإصلاحات ، إذ قضى على البطالة ووزع الأراضي وشيد الهياكل والمرافق العامة وحفر المناجم وعقد معاهدات تجارية وأقام لأثينا مستعمرات فراجت التجارة ، واهتم بالفكر فشكل لجنة لصياغة الإلياذة والأوديسة فأصبحت بالصورة التي نعرفها الآن ، وهكذا أصبحت أثينا في عهده تتصدر مدن اليونان ، على أن ذلك ليس من لوازم انفراده بالسلطة وإنما لأنه كان على حشد تعبير أرسطو أقرب إلى احترام القوانين منه إلى انتهاك حرمانها (١) .

وبالرغم من رضى الأثينيين عنه حتى كانوا يرددون من بعده : أن الحياة في ظل بيترستراتوس هي الحياة في عصر كرونوس (٢) فقد أدركوا أن تولى ابنه الحكم من بعده أن يحكم الفرد لا يؤمن بجانبه فعاتت أثينا إلى تشريعات صولون وتحديد السلطات والحيلولة دون انتكاسة إلى الحكم الفردي وذلك حين أصبح المجلس الشعبي قانون النفي السياسي الذي بمقتضاه يجهز للمجلس نفي أي شخص للشك في نواياه السياسية .

هذا وقد استكملت مقومات ديمقراطية أثينا ورسخت أقدامها بفضل زعامة مستنيرة تمثلت في بيركليس الذي حكمها أكثر من ثلاثين عاماً (٤٦١-٤٢٩ ق) كان بيركليس قد تعلم من فيثاغورس واستمع إلى زينون الأيلي وتعلمه على انكساغوراس ، لم يكن يستثير في خطبه انفعالات الدهماء وإنما كان يخاطب

(١) أرسطو - وترجمة الدكتور طه حسين : نظام الأثينيين ص ٦١ .

(٢) كرونوس أبو رئيس الألهة زيوس والمباراة تعكس النهار العامة عادة بأعمال الدكتور وحين مات بيترستراتوس كان قد مضى على انقلابه العسكري ٣٣ سنة منها ١٩ سنة حاكماً مطلقاً والباقي منفياً .

العقول المستنيرة الأمر الذى خلده خطبه وجعل منها دروساً في الديمقراطية ،
ففي خطبته الجنائزية التي ألقاها تكريماً لمن سقط من أبناء أثينا في ساحة
الحرب مع أسبرطة قال : إن الأثينيين قد وقعوا في حب مدينتهم كما لو كانت
عشيقة لهم ، إننا نوفر قدرأً متساوياً من العدالة للجميع ، كما أننا نمجّد الموهبة
في أى مجال لأن التفوق (الاريتيه) جدير عندنا بالتمجيد ، إن لدى كل مواطن
فينا وقتاً يكرسه لشئون مدينته إلى جانب شئونه الخاصة ، إن البعض يدعو من
لا يشترك في الحياة العامة رجلاً مسالماً أما نحن فنعده خاملاً لا فائدة منه ،
فيينا خطباء ولكننا لا نعتبر الكلام عائقاً عن العمل بل مقدمة ضرورية له ،
بل إن الأعمال التي يقدم عليها المرء دون مناقشة لابد أن يكون مصيرها
القتل المحقق ، إننا نسمح لأى إنسان بدخول مدينتنا ولا تطرد الأجانب
مخافة أن يروا أكثر مما ينبغي ، إن أثينا مدرسة لكل بلاد الإغريق .

هذه فقرات من خطبة ألقاها بيركليس عقب أخرج امتحان امتحنت
به ديمقراطية أثينا ، كانت قد هزمت أمام الدكتاتورية العسكرية لأسبرطة ،
ومن ثم أراد بيركليس أن يثبت أفئدة الأثينيين فلا يزغزع إيمانهم بديمقراطية
مدينتهم إزاء هذا الامتحان العصيب ، ولقد كان صادقاً في كل ما قال ،
كان المواطن الأثيني قد ارتبط بمدينته برابطة عضوية لأنه كان ينظر إليها
على أنها حياته ونشاطه ومصيره ، يشارك في تبعاتها في الحرب والسلام ،
وكات بيركليس قد شجع الأعضاء على حضور جلسات المجالس الشعبية بمنح
مكافآت ، ولقد أبرزت الديمقراطية مواهب الأثينيين حقاً ، فخرجت
أثينا في المسرح أكبر كتاب العالم القديم : سوفوكليس ويوريبيدس وفي الفن
فيدياس وفي الفلسفة سقراط وأفلاطون ، وكانت بحق رائدة الأدب
والفن والفكر .

حقيقة لقد لقيت ديمقراطية أثينا نقداً مرأً من كبار مفكرها ، أما أفلاطون
فلم يجد فيها إلا صورة لحكم الغوغاء ، وكان متأثراً في ذلك بأرستقراطية أسرته
من جهة ولإعدام النظام الديمقراطي ممثلاً في المجلس الشعبي أستاذ سقراط من

جهة أخرى ، وكان الأنحسير قد أخذ عليها التسرع أو الارتجال في إخطار الأمور فضلاً عن أنها لا توكل الوظائف إلى متخمين وإنما إلى أفراد وصل بعضهم إلى مناصبهم بنظام القرعة التي تعني المصادفة البهتة ، كذلك أخذ أيزوقراط وهو أحد الخطباء السياسيين على المجالس الشعبية اختلاف الآراء في المواقف التي تقتضي الحسم كما كانت العامة يسيرهم الزعماء الديماجوجيون ، وانتقدها أريستوفانيس في مسرحياته الكوميدية ، فهي تعني وقوف العاطلين طوابير منتظرين اقتراح أسماهم ليكونوا قضاة يتقاضون مهنحاً في صورة مكافآت ، ويعاب على ديمقراطية أثينا أيضاً أن الزعماء الديماجوجيين استغلوا قانون النفي لإبعاد شخصيات من خيرة رجال أثينا فنفت أقدر قوادها العسكريين في أكثر الأوقات احتياجاً لهم .

ولكن ذلك كله ليس عيباً في التشريع أو النظام وإنما في التطبيق أو الإنسان إذ ليست الديمقراطية في أنظمة تشريع فحسب وإنما في واقع يطبق ، وتعتمد صلاحية التطبيق على العامل الإنساني إلى حد كبير ، ومع ذلك فقد حاولت ديمقراطية أثينا أن تضع القيود التي تحد من إساءة العامل الإنساني للنظام ، فيشترط فيمن يرشح لمنصب الأركون (الحاكم التنفيذي) ، ألا يكون متهماً بتهمة أخلاقية أو مرتشياً ، وودياً لواجباته العسكرية والتزاماته الضريبية ، كذلك لجأوا إلى نظام الاقتراع في الحاكم الشعبية ليتفادوا التأثير على الناخبين في عملية الانتخاب ، ولا يقل عدد القضاة في القضية عن ثلاثمائة حتى تصعب رشوتهم ، ولم يكن يحدد أشخاصهم — منذ القرن الرابع — إلا صباح النظر في القضية المعروضة .

وهناك مأخذ أخرى على ديمقراطية أثينا ، فهي لم تكن شعبية تماماً ، وإنما كانت مقصورة على من له حق المواطنة — وقد حددها بيركليس بمن ولد من أبوين أثينيين ولم يكن هؤلاء يزيلون على سبع سكان أثينا الذين كان عددهم يتراوح بين ٢٠ ألف ، ٤٠ ألف خلال تاريخها ، ولم يكن في وسع الرقيق الذين يصلون إلى مائة ألف — أو الأجانب أو النساء رفع الدعاوى في المحاكم إلا عن طريق مواطن أثيني .

وبينما كانت أثينا تمارس الديمقراطية بين مواطنيها الأحرار فقط فقد كانت تمارس أفظع أنواع البطش والاستبداد في علاقاتها بالمدن المجاورة الأمر الذي أشعل نار الحرب .

على أنه لا يصبح لهذه المآخذ أن تجعلنا نغفل عن محاسنها ، ذلك أن الإنسانية لم تعرف نظاماً سياسياً وضعياً خالياً من عيوب ، ومن مزايا الديمقراطية أنها تسمح بحرية الفكر والنقد فلا تخفى على الناس عيوبها ، وانعدام النقد في الأنظمة الدكتاتورية لا يدل على صلاحيتها وإنما هو تكيم الأفواه وصمت كصمت أصحاب القبور .

وما كان أى نظام آخر يصلح بأحسن مما صلت أثينا بالديمقراطية ، فما أسهمت به في تراث الإنسانية من فكر وحضارة إنما يرجع إلى ديمقراطيتها . إنه النظام الذى فجر الطاقات الخلاقة فخرجت أعظم المفكرين ، وكان عضو المجلس الشعبى يستمع إلى أقدر المفكرين ، وكان عضو المحاكم الشعبية ملزماً بأن يفحص ويمحص ويزن أدلة الطرفين المتخاصمين ، وكان المواطنون لا يحصلون على مكافآت لحضور تمثيلات المسارح لا تجرد الترفيه وإنما لأنها تصقل الفكر وتهذب ، وهكذا مكنت دولة المدينة لمواطنيها لا أن يعيشوا فقط وإنما أن يعيشوا - على حد تعبير أرسطو - على خير وجه ، فما كان الأثينى يتقبل تسلط حكم الفرد إلا على مضض ، ففي مسرحية أنتيجون وسوفوكليس (إن مدينة لا رأى فيها إلا لرجل واحد لا تعد مدينة) أى تستحيل الحياة فيها .

وديمقراطية أثينا هى رائدة الفكر السياسى في الحضارة الغربية الحديثة ، وإن دانت الأخيرة بالبوة للحضارة اليونانية فلأنما لديمقراطية أثينا في المقام الأول من الاعتبار .

(٢)

انفصلت إسبرطة في مرحلة من تاريخها عن المسار العام لسائر المدن

اليونانية وذلك حين تبنت لنفسها نمطاً من الحياة أصابها بالعمق الحضارى فلم تنتج فكراً ولا علماً ولا فناً ولا فلسفة ، أصبحت كما وصفها توينبي 'مجتمعاً بلا تاريخ' ، ومع ذلك فلا بد من التاريخ لها لأنها استحوذت عليها نزعة ذاتاً عسكرية جعلت منها سوط عذاب لجيرانها فضلاً عن أنها وضعت الديمقراطية للألثينية في امتحان رهيب ، ومع إفلاسها الفكرى فقد كانت 20 بدر إعجاب بعض المفكرين ، استلهم بعض أنظمتها أفلاطون في « الجمهورية » وأثنى على دقة نظامها والصرامة فيها كل من زينوفون وبلوتارك .

ومع أنها لا تختلف تاريخياً ولا جغرافياً عن سائر المدن الإغريقية فإن قسوة الحياة دفعها إلى نمط من الحكم عسكرى حتى تفرض سلطانها على ما حولها من مدن تفوقها عدداً ونخباً وحضارة ، مجتمع لم يزد على سبعين ألف نسمة يستطيع بسياسة القهر والفتح أن يستعيد جيرانه وأن يجلب من الأسرى مئات الآلاف يسخرهم لجميع مستلزمات الحياة ، ذلك أن الإسبرطى لا يشتغل بالتجارة أو الصناعة أو الزراعة وإنما هو متفرغ تماماً للمهام العسكرية .

ويرجع نظام اسبرطة إلى دستور ينسب إلى ليكرجوس عام ٨٨٥ ق . م ولكن بعض المؤرخين يشكون في وجوده لأنهم لا يتصورون أن يتمكن فرد أن يفرض أغرب دستور على طبقة حاكمة ، وهن الغريب - وكل شيء في اسبرطة غريب - أن تبدأ متاعبها بمجرد انتصارها على الميسينين (٧٣٦ - ٧٢٠ ق . م) ذلك أن الانتصار قد أحال حياة المنتصرين إلى شقاء . ولا تبرز في دستور ليكرجوس ملامح دكتاتورية سافرة ، على العكس فإن سلطة الملكين - وليس واحداً - إنما تحدها الجروسيا أو مجلس الشيوخ الذى يتكون من أرستقراطيين فوق سن الستين عددهم ثمانية وعشرون عضواً ، أما الملكان فليس لهما من سلطان إلا تقديم القرابين وقيادة الجيوش ورئاسة الهيئة القضائية ، وأما المجلس فمن سلطته أن يقترح القوانين وأن يضع السياسة العامة للدولة التى تعرض على الجمعية العامة المشكلة من جميع المواطنين المذكور فوق سن الثلاثين .

أخذت أسبرطة إذن من الديمقراطية شكلها ومظهرها ومن الدكتاتورية حقيقتها وجوهرها من أجل تفرغ كامل للحرب ، إذ لا يشتغل الأسبرطى بأى حرفة أو مهنة حتى لا تفسده الثروة ، ولا يحتك بغيره من مواطنى المدن الأخرى سواء بالسفر أو بزيارة الأجانب للمدينة حتى لا تفسده الأفكار المستوردة ، ولا تشترك أسبرطة فى دور الألعاب الأولمبية حتى لا تقسوم روح رياضية فى العلاقة مع سائر المدن .

أما النظام التربوى فيبدأ منذ الولادة ، فلا مكان للمشوهين أو ضعاف الأجسام أو المرضى من المولودين إذ يثدونها منذ ولادتهم ، ولا تحزن الأم على قتل وليدها لأن ذلك يجلب عليها الاحتقار ، ويؤخذ الطفل من أمه من سن السابعة لينخرط فى فرقة عسكرية للصبية يتحكم فيها أقواهم وأشدهم بأساً وشراسة ، ولا مجال للتعبير عن الألم أو الجبن لذلك من شأنه أن يجلب على صاحبه العار ، يعيش الطفل عارياً صيفاً وشتاء ليعتاد قسوة الحياة ، ولأن العرى أكثر تعبيراً عن الجانب الوحشى فى الإنسان ، ولا فرق فى التدريبات الشاقة أو العرى بين فتيان وفتيات فليس من قيمة يحرص عليها المجتمع الأسبرطى إلا تنشئة رجال شرسين ونساء مسترجالات كى ينجبوا نسلاً قوياً فى حالة تعبئة دائمة للحرب ، ويتناول الأولاد فى المعسكرات طعاماً بسيطاً خشناً يظهونه بأنفسهم ويفترشون أعشاباً يجمعونها بأنفسهم ، ولا استثارة الشراسة والحيلة يدفع الغلام إلى السرقة فإن اكتشف أمره ضرب ضرباً مبرحاً لا لأنه سرق ولكن لأنه اكتشف أمره ، ولا يهتم من التعليم أكثر من القراءة والكتابة فى مجتمع لا يهدف إلى شئ سوى التنشئة العسكرية ، ولا يهتم من الفنون غير الرقص الجماعى انعكاساً للحياة الجماعية ، ويظل الرجال فى معسكرات خاصة حتى بعد الزواج الذى تحدده الدولة بسن ثلاثين سنة للرجال وعشرين للفتيات ولا مجال للعزوبية فهى جريمة كما أن عدم الإنجاب عار ، بينما يعفى من التدريبات العسكرية من ينجب ثلاثة ، ومن التزاماته تجاه الدولة من ينجب أربعة .

هذا النظام العسكرى المسرف فى الصرامة لم يقض على المواهب الفكرية للمواطنين فحسب بل إن كل شىء فيه يخالف حقيقة مظهره ، أما المظهر فنظام دقيق صصارم وطاعة مطلقة للقانون يستوى أمامها الكبير والصغير ، فحينما عاد الملك أجيبسى من حرب منهكة مع أثينا طلب أن يأتيه طهام فى منزله مع زوجته لأول مرة فرفض مجلس الجيش وقرر جهاز الرقابة أن يدفع الملك غرامة ، هكذا تبدو السواسية بين حاكمهم ومحكومهم فى التقشف فى المأكل والملبس والسكن ، ومع هذا المظهر الذى نخدع بل انهبربه فلاسفة كأفلاطون فقد كان لكثير منهم ثروات يخفونها لأنهم حصلوا عليها من الرشوة ، وقد كان يمكن رشوة أعضاء مجلس الشيوخ والقواد بل الملوك بمبالغ تتفق مع مكانتهم ، وانعكس ذلك على الجندى الاسبرطى الذى يقبل الرشوة بينما يمجّد حياة التقشف ، وإن اختلس شاب فرصة للهرب من حياة المعسكرات انغمس فى اللذات انغماساً بهيمياً . وهكذا كان كل شىء يجرى فى الخفاء مخالفاً لما هو مسطور فى الدستور أو الظاهر للعيان إلى حد لا يصدق السامع عن حقيقة المجتمع أن هذا يمكن أن يحدث فى اسبرطة ، مجتمع يكثر فيه الأولاد غير الشرعيين مجهولى الآباء من أمهات متزوجات بينما يتباهى الاسبرطيون أن لا وجود للبغاء بينهم ، يقدم كبار السن من الرجال زوجاتهم لأكثر فحولة لتنجب الزوجات أولاداً أقوياء ، وترضى الزوجات حتى لا ينجبن أولاد ضعافاً مصيرهم الإعدام ، ومنطقهم فى ذلك أنه إذا كان الإنسان يطبق ذلك على حيوانات لتحسين السلالة فأولى أن يطبق ذلك على نفسه ، مجتمع مع فحولة الرجال وشراستهم فهم واقعون تماماً تحت سيطرة زوجاتهم ، كانت المرأة الاسبرطية تنعم بمكانة لا تنعم بها أية أغريقية أخرى ، كن قادرات على عصيان أوامر الدولة بما لا يقدر عليه الرجال ، وقد برزت منهن نساء مسترجلات تميزن بالجرأة والتشامخ على أزواجهن ، على حد تعبير بلوتارك ويتحدثن بصراحة حتى فى أخطر الأمور آلت إلين نصف املاك اسبرطة بفضل سيطرتهن القوية على الرجال ، وأى رجال ، رجال محاربون استطاع خمسة آلاف مقاتل منهم أن يصدجحافل

جيش من الفرس يبلغ أكثر من ربع مليون في معركة استمرت يومين عام ٤٤٨ ق . م ، ومع ذلك كانت نساؤهم تعيش عيشة الترف والحرية والإباحية . ومع هذه الصورة المتناقضة بين ظاهر المجتمع وحقيقته تناقضاً يثير الاستغراب إلى حد عدم التصديق فهي في حقيقة الأمر منطقية ، إذ من الضروري أن يؤدي الكبت المفرط إلى الإفراط في الفساد الخافي عندما تتاح أول بادرة الحرية التحلل ، وإن أتيح للإسبرطى السفر إلى مدينة أخرى فإنه مثار للسخرية ، جاهل عرييد عاطل منغمس في الشهوات ، يقول راسكل إن الصورة التي قدمها أرسطو صحيحة في ضوء واقع خبرتنا ، إذ من الطبيعي أن ينتشر الفساد من سرقة ورشوة وجنسية مشاعة واغتصاب وتعطل مواهب تحت اسم التفرغ للمهام العسكرية .

كان اسم إسبرطة يبعث الرعب في نفوس مواطني المدن الأخرى ، إذ كان الإسبرطى في الحرب نموذجاً للقسوة المتوحشة ، ولم يكن لذلك من هدف إلا إذلال المدن الأخرى ، ولم تكن تعباً بامتداد نفوذ الفرس إلى بعض المدن الإغريقية ، بل كانت عقبة في سبيل أى حلف لمقاومة الخطر الفارسي ، بل لقد عاونت الفرس على جبرائها أحياناً ، وهكذا الأنظمة العسكرية تهادن من ينبغي محاربتهم وتحارب من ينبغي مصادقته مبددة الموارد الاقتصادية والبشرية في حروب لاغناء فيها ، كان فكر الإسبرطى قد أصابه الشلل ووقف كجندى في استعراض شاهراً سلاحه في وقت كانت سائر المدن الإغريقية تقيم بالجهد والفكر حضارة ، وحينما انتصرت إسبرطة على أثينا لم تكن من نصرها شيئاً إذ وجدت نفسها أمام حضارة لا تقفه من أمرها شيئاً ، وفي ذلك يقول أرسطو (إن الدول العسكرية تصلح للبقاء طالما كانت في حرب بينما تسير إلى الدمار بمجرد أن تنتهي من غزواتها ، إن السلام يتسبب في أن يفقد مدنها صلابته ، والنظام الاجتماعي الذي لا يعلم جنوده ، كيف يتصرفون في حياتهم حين تسريحهم هو نظام معيب) .

وأسدل الستار على العسكرية الإسبرطية وعلى المدينة كلها بعد هزيمتها المنكرة من طيبة في موقعة لوكرا عام ٣٧١ ق. م ، ولم تصدق المدن اليونانية بادئ الأمر نبأ الهزيمة لأن جيش إسبرطة في نظرهم لا يقهر ، فقد كان الإسبرطي يفضل الانتحار على الهزيمة إذ يلاحقه العار أينما حل ، تشيع الجندى أنه قاتلة : عد حاملا درعك أو محمولا عليه ، فما أن لحقتها الهزيمة حتى انهارت تماماً وخاصة بعد أن ردت طيبة إلى رقيق الأرض المسنين حريتهم وعاونهم على إقامة دولة مستقلة عن إسبرطة .

صورتان متناقضتان لمدينتين لا تزيد المسافة بينهما عن مسيرة يوم واحد على ظهور الجياد ، كان الأثينيون يشيدون بالمحاولة والخطأ صرح حضارة متقلبة ولكنها مبدعة ، مفتوحة على الخارج ، ولكنها أصيلة ، متشككة ولكنها بناءة ، يختلف أهلها اختلاف الأحرار ، يكثرون من الكلام في غير لغو ولا ثرثرة ، أما إسبرطة فلم تعرف الحوار المثمر ولا التهمك الساخر ولا الفكر الحر ، إذ كل شيء بلا مناقشة نظام ظاهرة . انضباط وحقيقته تحلل وفساد ، والمواطنون فيه أقوياء ولكنهم في حقيقتهم عبيد .

تؤكد هذه الموازنة بين النظامين الحقائق التالية :

(١) أن الإسبراطيين قد خلوا من المواهب الفنية والفكرية في ظل نظامها العسكري وبسبب منه ، يقول جورج سارتون : تستطيع أن تسجل تاريخ اليونان دون ذكر لإسبرطة ولا يكون قد فاتنا شيء يذكر .

(٢) إن إسبرطة قد لعبت دوراً معوقاً لمصالح جيرانها وحضارتهم ، فضلاً عما أشاعته من دمار تام في انتصاراتها ، وذلك بدوره لازم عن نظامها العسكري .

عود على بدء إلى السؤال الذي استهللت به المقال ، أظن القارئ قد وجد جواب السؤال .

المكزون السنجاری

(من اعلام صوفية القرن السابع الهجرى)

بقلم

د . عبد القادر محمود

استاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة

المكزون السنجارى

من اعلام صوفية القرن السابع الهجرى

٥٦٠ - ٦٣٨ هـ

هو أبو محمد الأمير حسن بن الأمير يوسف الملقب بالمكزون السنجارى^(١) اسمه حسن بن يوسف ، وَلَقَّبَهُ المكزون ، وعزّ الدين ، وسيف الدين ، وحسام الدين . وهذه الألقاب الثلاثة الأخيرة تنظر فيما تنظر ، إلى معرفته الدينية ، فهو عزّ الدين وسيف أو حسام يدافع عنه . أما لَقَّبَهُ الذى اشتهر به فى التاريخ وهو « المكزون » ، فيدلّ على الرجل الصّلب الضخم ، هذا من الناحية الحسية . أما من الناحية العقلية ، فالمكزون هو الإنسان المتبصّر الذى يزكن للأمر فيدركه ويعقله . أما السّنجارى فترجع إلى مدينة « سنجار » الموصلية العراقية . وتنسب بعض الروايات إليه أنه كان أميراً على « سنجار » ، لكن الحقيقة أن « سنجار » هى وطنه وبلده . فيها ولد وتعلّم ، ومنها هاجر فى طلب العلم وإليها عاد ، وهو لم يكن أميراً عليها ، وإن كان أمير قبيلة عربية فيها ، وربما كان من أجداده أمراء أو حكام على هذه المدينة التى يقول عنها قدامى المؤرخين « إنها مدينة مشهورة ، بينها وبين « الموصل » ثلاثة أيام ، وهى فى لحف جبل عال ... ويقال إن سفينة نوح عليه السلام عندما مرّت به نطحته ، فقال نوح : هذا سن جبل جارّ علينا فَسُمِّيت

(١) ابن خلكان : وفيات الأعيان (ابن خلكان المتوفى ٦٨١ هـ) القاهرة ١٩٤٣ م وهو معاصر للمكزون السنجارى .

« سنجار » . ويقال إنها سُميت باسم بانيتها ومُنشئها (١) ، وكان يجاورها لطيب مكانها وحسن عمارتها قصر باس الغزنوى والى مصر ، الذى كان لا مثيل له فى روعة البناء وسحر البهاء (٢) .

ومن الواضح أن هذا العالم الصوفى الكبير قد عاصر شيخ فلاسفة الصوفية فى الإسلام محمى الدين بن عربى المتوفى فى نفس السنة التى مات فيها المكزون ، كما عاصر أشهر تلاميذ ابن عربى وهو عمر بن الفارض المتوفى سنة ٦٣٢ هـ كما أن المكزون كان معاصراً لكثير من المؤرخين أمثال ابن خلكان المتوفى سنة ٦٨١ هـ وابن الأثير المتوفى سنة ٦٣٥ هـ وياقوت الحموى المتوفى سنة ٦٢٦ هـ وابن سعيد الأندلسى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ (٣) .

وقد اختلفت الروايات فى تحديد السنة التى ولد بها ، فقليل إنها سنة ٥٦٠ هـ أو سنة ٥٦٤ هـ ، وتواترت سنة ٥٨٣ هـ لسبب خطير ، هو اتفاق هذه السنة مع الحدث الأكبر ، وهو معركة « حطين » ، الفاصلة ، التى انتصر فيها الناصر صلاح الدين الأيوبي على الصليبيين واستعاد منهم بيت المقدس (٤) . معنى هذا أن المكزون السنجارى عاش

(١) وأنظر أيضاً : أبو الفداء : المختصر فى تاريخ البشر (أبو الفداء المتوفى ٧٣٢ هـ) القاهرة ١٩٣٥ م

(٢) وأنظر : محمد أمين غالب الطويل : تاريخ العلويين بيروت ١٩٢٦ .

(٣) غير الدين الزركلى : الأعلام ٣ - ٢ - ٢٤٣ وما بعدها . بيروت ١٩٦٠ م وأنظر أيضاً محمد عزت دروزة : العرب والعروبة فى حقبة التقلب التركى ٢ - ص ٤٠ - ٤٥ بيروت ١٩٦٥ م .

(٤) المراجع السابقة.

زمان الدولة الأيوبية ، وهو زمان الحروب الصليبية ، التي كانت مجالاً لصراعات رهيبة في الفكر والدين والسياسة والحياة ، ففي هذا العصر انتقلت مصر والشام من حكم الفاطميين إلى حكم الأيوبيين ، بمعنى أن النظام الديني في مصر والشام أصبح خاضعاً للمذهب أهل السنة ، بعد أن كان خاضعاً للمذهب أهل الشيعة . بمعنى آخر لم يكن الصراع بين المسلمين والصليبيين فحسب ، بل كان بين المسلمين من سنة وشيعة وبين الأجناس الحاكمة من جهة ثانية . وقد تمخضت الحروب الصليبية التي اشتعلت نيرانها ، عن كثير من الأحداث والمآسي التي أثارت الفزع والاضطراب والقلق في نفوس الناس ، حتى إن كثيراً من الناس فرّوا إلى ساحة التصوف نجاةً وخلصاً لهم من ساحات الخلافات والفتن والحروب ، بل إن سلاطين الأيوبيين أنفسهم كانوا يحاربون الشيعة الإسماعيلية بأسلوبيهم ومنهجهم ورموزهم ، فاستعانوا ببعض الصوفية على ذلك ، مما شجّع الكثيرين على الهرب من دنيا الفتن إلى ساحات التصوف (١) . فأين كان المكزون السنجاري من عصره ومن صراعات زمانه ؟ إنه يجيب في أهم تراثه وهو ديوانه الشعري الكبير فقول عن هذه الصراعات وتلك الحروب :

أنا ملآنٌ بحجٍّ فارغ من كل كُرب
مَنْ له عينٌ كعيني؟ مَنْ له قلبٌ كقلبي؟

(١) د. الباز السيد العربي : الشرق في العصور الوسطى ٦٣ دار النهضة العربية القاهرة ١٩٥٦ م وأنظر الدكتور أحمد بدوي : الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية بمصر والشام النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٠ م .

لقد هرب المكزون من ساحة الصراعات إلى عالمه الداخلي في ذاته وروحه ، بعيداً عن ذلك العالم الخارجى ، لكنه لم يهرب تماماً ، بل قام بتصعيد نفسه فوق حدود المكان والزمان ، مؤكداً معاناته اليقظة الواعية فوق الصراعات ، باسقاطاً لواء محبته ليس على الأقربين من أهل سُنَّته ، بل على سائر الناس من الشعوب البعيدة في قصيدته الثائية ، التى تذكرنا بتائية ابن الفارض الشهيرة :

يقول المكزون في رشاد الطريق :

... سَرْتُ مَوْهِنًا نَحْوَى فَأَبَدْتُ مَسَرَّتِي
وَحَيْثُ فَأَخِيتُ فِي بِحُسْنِ التَّحِيَّةِ
وَمَمَّنْتُ فَمَمَّنْتُ فِي مَبَآئِي إِلَى الْحَمَى
فَوَادَى يَوْصِلِي الْوَصْلِي بَعْدَ الْقَطِيعَةِ
... وما يُبَحْتُ بِالْمَسْتَوْرِ تَحْتَ خِمَارِهَا
إِلَى مَائِلٍ فِي الْحَبِّ عَنْ نَهْجٍ يَلْقَى
وَبَاعَدْتُ فِيهَا الْأَقْرَبِينَ مَقَارِبًا
عَلَى حَبِّهَا أَهْلَ الشُّعُوبِ الْبَعِيدَةِ
وَهَاجَرْتُ فِيهَا الْهَاجِرِينَ لِحَسْنِهَا
«وَأَصَلْتُ فِيهَا الْمُؤَلَّمِينَ بِلَوْعَى

وكنْتُ بها والقلب في قُبْضٍ بَسْطِهَا
أرى سائر الأَكْوَانِ في قُبْضٍ بَسْطِ
وحين رأى عُشَّاقُ سَلَمَى تَسْنُي
بُسْنِيَّهَا صاروا - كما شئتُ - شَيْعُو
ولستُ دعيًّا بآنتسائي إلى الهوى

وقد ثَبَّتَتْ عند المحبين نِسْبَتِي (١)

على هذا الصراط نقول إنه إذا كان الإنسان أى إنسان ينتسب إلى أمه وأبيه وإخوته وعشيرته ووطنه ، فإن المكزون لا يتوقف عند هذا النسب ، بل يصعد على معراج المحبة ، إلى الساحة الإلهية الكبرى . فهو كما يقول في نصوصه الرائعة ، إنه ينتسب إلى الله على قدر صلته بصفاته الحسنى أو على قدر تَخَلُّقه بأخلاق الله كما ينص الحديث الصحيح الشريف عن النبي صلى الله عليه وسلم « تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ » . لهذا يرى أن نَسَبَهُ الحق الذى يجمع بين الأمومة والأبوة والأخوة مع الناس أجمعين في كل مكان وزمان ليس مطلقاً تماماً ، إلا بقدر صلة الناس بالإيمان بالله وبشريعته السمحاء :

أُمِّي الشريعة والمقيم لها أبى

وَبَنُو بَنِيهَا كُلُّهُمْ إِخْوَانِي (٢)

(١) ديوان المكزون ٤٩ - ٦٠ تحقيق الدكتور أسعد على بيروت ١٩٧٢ م .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٢٦ .

فأتمه هي المورد النقي الذي شاءه الله لعباده المؤمنين الصادقين ،
وشرعه على ألسنة رسله من السنن والأحكام ، وأكمّله وأتمّهُ على لسان
محمد صلى الله عليه وسلم في قرآن عربيّ مبين ، وأبوه من يقيم أحكام
هذه الطريقة ويجعلها حياة ورحمة للعالمين ، ولمخوته هم سائر من
يستقون من مورد الرحمان ، ومن يأتّمون بصاحبها ونبيّها الأعظم
الشاهد على سائر الأنبياء والمرسلين .

ليس هذا فقط عند المكزون ، بل يؤكد أنه لا انفصال بين
كتاب الله ، وسنة رسوله ، والمتبصرين من المؤمنين ، مثل ذلك مثل
ارتباط البُنية والأخوة بالامومة والأبوة ، أو كما يقول في صدق :

أُعِزُّ والدني وأنكر والدني وإلى عِدائى أفرّ من أحوالى ؟
وأفرّ من أنسى إلى وحش الفلا إن كنت ذاك فليست بالإنسان (١)

فلإذا أردنا التعرف على نهجه في المعرفة وجدناه يصلها بالمحبة
جوهر المعرفة . أما السبيل فهو الإيمان والافتداه ثم التبصر . والإيمان
هنا هو نور الطريق في ظلمات الحيرة والضلال . أما الافتداه بالشرعية
والسنة فهو التجربة السلوكية المتصلة في طريق المعرفة اليقينية ، تلك
التجربة التي تصل بالمؤمن الصادق العاقل إلى التبصر واليقين . وإذا كان
الإيمان نوراً ، فإن الاتّباع والافتداه هنا سلوكك للتعرف على هذا النور
ورعاية للهنى والرشاد ، وحماية من الزيغ والحيرة والضلال .

(١) ديوان المكزون : المصدر السابق ٢٢٦ .

إن التقليد هنا اقتداء واتباع ، وهو ليس إلا تجربة ومعاناة ومعايشة صادقة لتحصيل المعرفة اليقينية . من هنا يقول المكزون ، إن هذا الاتباع تحرير وتطهير وتزكية ، وارتفاع إلى الذات العليا ، لرؤيتها ، لمعرفة ما هو ، ثم إدراكها في كل كائن ، مع كل ما هو حق وكل ما هو خير وكل ما هو جميل . والمكزون حين يحدثنا عن سماء المعرفة ، يؤكد لنا ما يمكن أن نسميه أرض المعرفة . على هذا النهج أو هذا الصراط^(١) يرينا أن السالكين إلى مدارج تلك السماء ليسوا سواء على منزلة أو درجة واحدة ؛ فكل مرتبة من مراتب السالكين تمثل طبقة ذات وجهين : وجهاً علوياً يعتبره أرضاً للطبقة التي فوقه ووجهاً سفلياً يعتبره سماء للطبقة التي تحته^(٢) . إنها مرحلة أو مراحل أو معارج كما يسميها القرآن الكريم في قوله « من الله ذى المعارج »^(٣) وهذه المراحل أو المعارج تختلف باختلاف مسالك الناس في رحلاتهم إلى الله كما يقول المكزون في تحليلاته لمسالك التأملين الحائرين ، من جاهلين أو ملحدين أو مشركين أو مجسمين ، مع المنقطعين في ليالى أو ظلمات الضلالات ، ثم تحليلاته لمسالك المسلمين مجازاً مع عوالم المقلدين أو المنبئين المغرورين المتحجرين ، أو المسلمين المؤمنين حقاً من الصادقين المتبصرين العاقلين باطنياً وظاهراً ، فكراً وسلوكاً ، اقتداء واتباعاً وتسليماً . ويسوق لنا المكزون منهج الصادقين من المؤمنين المتبصرين ، فيرى أنه

(١) المصادر والمراجع السابقة . وانظر للمقارنة : المروى الأنصارى (أبو إسحاق عبد الله الأنصارى ت ٤٨١ هـ) : منازل السائرين إلى رب العالمين وهو فيلسوف التصوف السلفى المعاصر للقرن .

(٢) سورة النجم آية ٣ وما بعدها ، وانظر المكزون في رسالته الثرية : تزكية النفس .

منهج متكامل لتزكية النفس ، وهو منهج يرتضيه السالك الواعى صباح مساء « لتصفو مرآة بصيرته وتقبل شعاع شمس العقل » وأعمال هذا المنهج الارتياضى هى :

- ١ - الصدق فى القول ٢ - الإخلاص فى العمل ٣ - الورع فى المحارم
- ٤ - النصر للمؤمنين ٥ - الخذل للمشركين ٦ - التسكين لغضب النفس
- ٧ - الصفح عن المذنب ٨ - الإحسان إلى المسئء ٩ - التفضل فى المكافأة
- ١٠ - العدل عن الجور (ترك الظلم) ١١ - الخوف من العقوبة ١٢ - الطمع فى الرحمة ١٣ - الرضا بأمر الله ١٤ - القناعة بقسمة الله ١٥ - الاعتراف بعدل الله ١٦ - الإذلال لأعداء الله ١٧ - الإعزاز لأوليائه ١٨ - الزهد فى الدنيا ١٩ - الرغبة فى الآخرة ٢٠ - الأنفة من الشهوات ٢١ - الميل عن الشبهات ٢٢ - الرحمة للخلق ٢٣ - السخاء فى النفس ٢٤ - الوفاء بالعهد ٢٥ - الأمانة فى الودائع ٢٦ - الاجتهاد فى طلب العلم . ٢٧ - حسن الأدب مع العلماء ٢٨ - الحرص على تحقيق الحق .

على صراط هذا المنهج يصل المؤمنون الصادقون إلى أرفع درجات المعرفة ، فتصقل مرايا بصائرهم ، بطرح أو رفع صور الأهواء عن النفوس ، لتصبح قابلة لحقائق المعارف ، على ضوء شمس العقل المشرق . معنى هذا أن المعرفة عند هؤلاء المستبصرين ، هى الإشراق العقلى على النفوس الخيرة والأرواح النيرة .

هؤلاء المستبصرون الذين كانت مدارجهم الأولى هى مدارج الخوف من عالم الحس ، والحرب لشیطان النفس ، والهجرة إلى عالم القدس ،

والذين عاشوا مع قول الله سبحانه « ... قُلْ إِن صَلَاتِي وَنَسْكَي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ » (١) إِن منهج المكزون أساساً : هو شرع الله الموحد بين الناس ، وهو سبيل الرشد الناضج الكامل الذى لا يحتاج إلى شئ سوى سلوكه وتطبيق آدابه . وهو يشرح لنا الآية الكريمة عن هذا المنهج الواحد الذى أتى به جميع الرسل والأنبياء ، فيقول فيما يقول مؤكداً قول الله فى قرآنه « وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ .. » (الأنعام ١٥٣) ...

إذا كان شرع الله فى الدين واحداً
وعن مسلك التفريق فيه نَهَى الرَّسُلُ

فإِنَّ سَبِيلَ الرُّشْدِ لِلنَّاسِ وَاحِدٌ
وَلَاغَى إِلَّا فى مُتَابَعَةِ السَّبِيلِ (٢)

وَيَسْخَرُ سَخِرَةً صَادِقَةً ، من أولئك الذين يزعمون نقص الشرائع ،
أو يدعون دعوى استكمالها بمناهج أخرى من العلم أو العقل فيقول :

قل لمن رام للشرعية تكميلاً أبالنقص يُستتمُّ الكمال ؟
أو بفكرٍ لا يستقرُّ على حالٍ يُريتنا عين اليقين خيال (٣)؟

(١) المصادر السابقة ، وانظر ديوان المكزون : القصيدة الرائية ص - ١١٤ من الديوان
تحقيق وتقديم الدكتور أسد عل ومعلمها (ومغرب الشمس ومشرق القمر وكوكب الصبح
إذا الليل دبر) . الآية ١٦١ من سورة الأنعام .
(٢-٣) الديوان ٢٦١ .

وهنا ينظر المكزون إلى المثل الكامل ، مع الإنسان الكامل ،
والنبي الرسول الكامل محمد صلى الله عليه وسلم ، فهو مطمئن إلى منهجه
الذى اتبعه ، لأنه مؤمن بأن هُدى الهادى وسبيل السُّبُل هو هذا النبي .
وفى ذلك يقول فيما يقول :

مُحَمَّدُ الْحَمْدُ هُدَى الْهَادَى سَبِيلُ السُّبُلِ

وقد تتبّع المكزون أوصاف النبي فى القرآن ، وجمعها فى مقطوعة
واحدة منها :

لأَحْمَدُ فى الذِّكْرِ وصفٌ عَظِيمٌ

رسول نبي رَعُوفٌ رَحِيمٌ

شَهِيدٌ بِشِيرٍ سَرَّاجٌ مُنِيرٌ

سَمِيعٌ بِصِيرٍ خَبِيرٌ عَلِيمٌ

نَذِيرٌ مُجِيدٌ وَلِيٌّ نَصِيرٌ

وَسَاعٌ وَدَاعٌ وَرَاجٌ حَمِيمٌ

كِتَابٌ مُبِينٌ فَوْىٌّ أَمِينٌ

مَكَانٌ مَكِينٌ صِرَاطٌ قَوِيمٌ

ذِكُورٌ شُكُورٌ صَبُورٌ وَقُورٌ

حَمِيدٌ مُجِيدٌ غَفُورٌ حَلِيمٌ (١)

وباستقراء نصوص المكزون (١) شعراً ونثراً حول منهجه في المعرفة ، نرى أنه يصعدّها في ثلاث مراحل أدناها طريق الحواس وهي معرفة العامة الذين يعتمدون على المشاهدات الحسية الجزئية ، يقومون بها بأنفسهم أو يخبرهم بها من يثقون في صدقه . أو سطّھا عن طريق العقل ، ثم أعلاھا عن طريق الحدس « الذي هو الحق ... يشهده العارفون دون حجاب » . والمكزون هنا يتلقّف في صعوده عصاً موسى ، في صورة رمزية شعرية. ويحدثنا أنه يستعير لمعرفته عصا موسى ، وأنه بحركته من التقليد الواعي أو الاقتداء المستنير ، قد صار عارفاً بباطن الظاهر من آيات القرآن الكريم ، وذلك في هجرته الصاعدة من التقليدية إلى المعرفة الحقة ، متمثلاً بحركة موسى عليه السلام في أهم فصولها ابتداء من فراره من مصر ، ووُردّه إلى ماء «مدین» ، حتى عودته إليها ، ومشاهداته النار المقدسة من جانب طور سيناء وتجلّى الله له . يقول المكزون ... « وقد أوتيتُ إلى ظل «مدین» ووَرَدْتُ ماءها ، وأَجَرْتُ نفسي ، وقضيتُ الأجل ، ... وأَكمَلت العِدَّة ، وخرجت مستأنساً نار الهداية من وادی التجلّي في مفازة الخير ، وسَمِعْتُ النداء من الشجرة المباركة العالية عن حدود الأئين ، بواسطة الداعي ووحى العقل (٢) » . والمكزون كما سار على قدم الأنبياء جميعاً وفي مقدمتهم إبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ، فإنه يعمد إلى مسيرة

(١) د . أسعد عل : المكزون السنجاری ٢١٧ .

(٢) المكزون : المصادر السابقة في رسالته النثرية تركية النفس .

محمد المثل الأعلى الكامل ، فيطبق قواعد منهجه على الطريق الطويل
في معراج اليقين ، متمشلا مشهد لإبراهيم عليه السلام مع الكواكب
ومشهده في جليليته مع قومه بعد تحطيمه آلهتهم الأصنام ، وتمشلا
بالذات كثيراً وطويلا مشهد التجلي الإلهي لموسى عند طور سيناء^(١) .
وفي ذلك يقول من شعره أيضاً : -

ولما وَرَدْنَا ماءَ مَدْيَنَ حُبَّهَا

وجدنا عليه للهدى خيرَ أمةٍ

يذودون عنه كلَّ سَالٍ عن الهوى

ويسقون منه كلَّ صَبٍّ بصبرة

فَإِنِّي لَهُمُ عِلٌّ ... عَلَى نَهْلِ الهوى

وقد كنتُ أرجو أن أفوزَ بِنَهْلِهِ

وَمِلْتُ عَلَى رِيٍّ إِلَى الظِّلِّ أَبْتَغِي

غِيَّ الْفَقْرِ مِنْ ذَاتِ الْعَطَايَا السَّيِّئَةِ

مُحِبَّةٌ لِمَا اخْتَفَتْ بِجِلَالِهَا

عن الوهم - أَبْذَاهَا الْجَمَالُ لِمَقْلُوقِ

وما اخْتَجَبَتْ عَنِّي بَغِيرِي وَلَا بَدَتْ

بَغِيرِ حِجَابٍ عِنْدَمَا لِي تَبَدَّتْ

(١) المذكورون : المصادر السابقة في رسالته الثرية تركيبة النفس .

فَأَثْبَتَ فِي مَحْوِ الْعِيَانِ عِيَانَهَا

بِنَفْيِ حُدُودِ الْإِيمَانِ فِي حَالِ رُؤْيَا (١)

ويحاول المكزون أن يصف الذات العلية في تجلياتها القدسية
فيقول فيما يقول (٢) ٧ منكرًا سائر دعاوى الاتحاد أو الحلول وما يتعلق
بها من تجديدات :

... وَنَزَهْتُ عَنْ كَوْنِ الْمَكَانِ كِيَانَهَا

وَأَوْصَافَهَا عَنْ رُؤْيَا "الْحَدَثِيَّةِ"

وَأَعْطَيْتُ مَعْنَاهَا التَّقَدُّمَ فِي الْهَوَى

عَلَى نُورِهَا الْمَوْصُوفِ بِالْأَزَلِيَّةِ

... أَقِيمْ لَهَا وَجْهَ الزَّمَانِ مَصْلِيًّا

بِتَوْحِيدِهَا فِي ذَاتِهَا الصَّمَدِيَّةِ

... وَلَسْتُ كَمَنْ أَمْسَى عَلَى الْحُبِّ كَاذِبًا

مُضِلًّا لِأَصْحَابِ الْعُقُولِ السَّخِيفَةِ

يَرِينُ عَلَى الْجُهَالِ مِنْ عُصْبَةِ الْهَوَى

بِنِسْبَتِهِ فِي الْحُبِّ مِنْ غَيْرِ نِسْبَةٍ

وَيَزْعُمُ طَوْرًا أَنَّهُ عَيْنُ عَيْنِهَا

وَيَنْكُرُ طَوْرًا أَنَّهَا فِيهِ حَلَّتْ

(٢-١) الديوان المصدر السابق ٤٩ - ٦٠ وهي أقرب في تصوراتها إلى ثائية ابن الفارض
المعاصر له دون تطرف أو تجديد من المكزون .

ويجمع ما بين النقيضين جهله

وذلك محال في العقول الصحيحة

وَيُعَدِّلُ عن عدل الهوى بادعاء اتحاداً لأعيان الوجود الكثيرة
وكيف يصحُّ الاتحادُ وشاهدُ العيانِ على الأضداد بعش الأداة

وما الحق إلا ما أقول فإن تُردِّدْ

زوال الصّدَى رده في الغرام شريعى

إن القضية هنا من وراء هذا التجلّي الأعظم في رحلة المكزون الحية
المعيشة أو المتمثلة مشهد تجلّي الله لموسى عند طور سيناء ، والبالغة
الدروة عند سدرة المنتهى ، مع محمد صلى الله عليه وسلم ، ليلة المعراج
عندما كان قَابَ قَوْسَيْنِ أو أدنى من الرؤية الإلهية ، ليلة رأى الآيات
الكبرى من نفحات ربه الأعظم - أقول إن القضية هنا عند المكزون
من وراء هذا التجلّي الأعظم ، فيه تأكيد لآية العهد والميثاق التي تقول
« وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ
أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؟ قَالُوا بَلَى ... » فالله سبحانه أشهد هذه الذرية ،
أى أحضرها وأطلعها على ربوبيته ، ثم كلفها الإقرار بهذه الربوبية ،
فأقرت بذلك بقولها بَلَى ، أى نعم أنت ربنا ، شهدنا ذلك وعرفناه
وعشناه ، وسمونا في عالم الغرائز الدنيا على معارج سناه .

المكزون هنا لا يخبر عن نفسه وعن تجربته وحده فمحسب ،
بل يؤكد أن تلك النَّارِيَّة التي شهدت شهادة الصدق وهى في عالم الذرّ ،

لم تُجِب كلها أو جميعها بالإيجاب وهى فى عالم الأجساد ... إنما جهل بعضها ، وأنكر بعضها وَعَبَى بعضها . ومن هنا كانت الدرية أو أصبحت هذه الدرية أطواراً أطواراً على رُتَبٍ شتى « فمنهم شقى وسعيد (١) » ، فكان أهل الشقاء هم المنكرين ، وأهل السعادة هم المعجبين المستجيبين ، وكان أهل الشقاء هم أهل الجحود والإنكار ، وأهل السعادة هم أهل القبول والإجابة . والمكزون يقدم لنا شواهد من شعره حين يروى لنا أنه لَبَّى دعوة الذات العلية عندما أوجدته من الغيب لتُشهِدَ جمالها وجلالها وتعرفه بربوبيتها ، وتتلطفُ لذلك فَتَظْهَرُ . بمثل صورته لأن الخلق لا يستطيعون رؤيتها بدياتها ، لأنها الخالقة المصورة . وهو سعيد بموقفه هذا . فقد غَيَّبَهُ السرور والاعتباط عن وجوده الجزئى ، لأن وجود الموجد الكلى الأوحد الأعظم قد شمله واحتواه

لَبَّيْتُ لَمَّا دَعَوْتَنِي رَبَّةُ الْحُجُبِ

وغيبت عني ... بها ... من شدة الطرب

وأخضرتني من غيبي لتشهد لي

جمالها في حجاب ، غير محجب

مشهودة لا يراها في الأنام بها

خلق ... وقد شُوهِدَت بين الخلائق ... بي (٢)

(١) الآية ١٠٥ من هود والنظر المصادر والمراجع السابقة للمكزون والنظر كتابنا الفلسفة الصوفية فى الإسلام الطبعة الثانية ١٩٨٠ م دار الفكر القاهرة .
(٢) المصادر السابقة والنظر الديوان ٤٣ .

، ويشرح لنا المكزون قصة معرفته ومحبهه ، في صورة حوار مع سائل يسأله ، عن بدء هذه القصة ، وعن كيفية التجلي ، وعن الغاية والحكمة منه ، فيقول فيما يقول : (١)

قال متى همت به قلت .. والاكوان ذر
قال : اختفى قلت : بدا قال بدأ ... قلت أختمر
قال : فليم . قلت : ليبدى العدل منه في القدر
هذا ومنه الفضل للعدل على الكل غمر

معنى هذا أن محبه الله ، بدأت منذ معرفته به ، ومعرفته الأولى كانت بتجليه الأول ، ولعل فكرة التجلي أو كيفيته لم تكن واضحة للسائل لذلك شرحها المكزون له . فالله كان في البدء ظاهراً بذاته ، وظهوره بالذات جعله باطناً عن مخلوقاته لعجزها عن رؤيته بالذات هذا معنى قوله « قال : اختفى . قلت بدأ » . أى أن ظهوره بالذات يسبب الاختفاء عن المخلوقات ، كما أن تجليه بصوره ، أى اختباره بحجاب ، يجعله ظاهراً لمخلوقاته ، تماماً كالشمس (حين تضرب بها المثل) لا يمكن النظر إليها إذا كانت شديدة السطوع ، لكن يمكن النظر إليها والتعرف عليها عياناً ، إذا احتجبت بغشاء من السحاب ، الذى يلطف من حرارتها ، ويعدل من نورها ، فيصبح ملاءماً للرؤية الميون .

لكن لماذا ظهرت الذات بهذه الصورة وما الغاية من التجلي؟ الجواب : ذلك لإحسان وعدل من الله ، لأنه أراد للكل أن يعرفوه ، والكل المخلوق لا يستطيع رؤية الخالق إلا بتجليه لهم . لذلك ظهر لهم وأشهدهم (في عالم الدر) على أنفسهم بأنه ربهم خالقهم ، وبأن معرفته وعبادته واجبتان عليهم ، « جعل هذا التكليف بالمعرفة من جهة ما اقتضته الحكمة في وجود الوجود على ما هو عليه ، وإتماماً لجوده على أهل وجوده ، لما فيه من بلوغ النفس الكمال الممكن لها ، الذي لا يُحصَلُ بدونه ... أى بدون التجلي والتكليف بالمعرفة ... لأن النعيم الدائم والحياة السرمدية منوطان بما كلف الله عباده من المعرفة والعمل (١) » .

هذا هو التجلي الأول أما الثانی فيظهر عندما خلق الله آدم في صورته البشرية وأمر بالسجود للنور المتجلي من الصورة ، امتحاناً منه للملائكة والجن ، بمن خلقهم قبل آدم ... وكان امتحاناً لسائر العالمين فمن استجاب كان مرضياً عنه ، ومن عصى واستكبر «كإبليس» كان مرفوضاً ملعوناً إلى يوم الدين . وللمكزون هنا جولات وصولات منها أن إبليس «أو الإبلّيس» ، كان من رأى النفس المتكبرة ، أو من ظلمة الاعتراض أو نار الأنفة ، حين زعم هذا الإبلّيس أنّه خير من آدم الذي خلقه الله من طين ، والنار في نظر إبليس ، النار التي هو منها خير من طينة آدم ، وقد جهل هذا الإبلّيس السرّ الإلهي الذي دعا الجميع إلى السجود له ، وكان الله سبحانه وتعالى به أعلم العالمين « إلى أعلم ما لا تعلمون (٢) » ويجتهد المكزون من عندياته فيقدم لنا

(١) المكزون : تزكية النفس المصدر السابق .

(٢) الآية ٣٠ من البقرة .

تفسيراً غريباً لمن لم يسجد ولن اعترض وهل هو واحد أم كثير ؟
أقول إن المكزون يقدم لنا تفسيراً غريباً بعد أن أكد لنا أن إبليس
هو الرمز لما يتولد من نار التكبر على ما يأمر به الخالق . يقول
المكزون إن عبارة القرآن « فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس
أبى أن يكون من الساجدين (١) » يُفهم منها أن الملائكة اعترضوا
وظنوا أنفسهم عارفين ، لكن الله سبحانه أثبت لهم ضعف ما يعلمون
أو ضيق ما يعلمون بالنسبة لعلم الله ، وجاء لإثباته عن طريق الصورة
الآدمية ، التي أنجبرت الملائكة عما لم يعلموا ... فسجدوا كما أمرهم
وسبّحوه سبحانه وتعالى وقالوا : لا علم لنا إلا ما عَلَّمْتَنَا . ولكنهم كما
يقول المكزون ، لم ينسوا اعتراضهم على استخلاف آدم على الأرض ،
وأحدث هذا فيهم شعوراً بالغرابة وتساءلوا فيما بينهم وبين أنفسهم -
كما يقول المكزون - كيف يعرف آدم مالا يعرفون ، وأنسأهم تفكيرهم
الأول ، أن العالم العارف الذي علم وعرف الأسماء كلها ، وعلمهم
مالا يعلمون ، إنما هو روح الله أو كلمته المبثوثة أو المنفوخة في صورة
آدم أو المتجلى لها ... من هنا يكون إبليس الذي لم يسجد - هو في
رأى المكزون - هو مجموع الشكوك الدائرة في نفوس جميع الشاكين
من الملائكة ، ويكون إبليس هذا اسم جنس للاحتجاج ، أى للأفكار
المجنونة ، ولعل المكزون قد فطن أو فهم ذلك في السياق العام حسب فهمه
لقول الله سبحانه :

(١) الآيات ٢٥ - ٣٠ من سورة الحجر والنظر المراجع السابقة .

« ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون^(١) » لكن إذا صبح هذا الافتراض ، فإن المكزون على آية حال يؤكد بوضوح أنَّ رسالة الإنسان الحقيقية كمؤمن صادق الإيمان ، تقضى فيما تقضى بمحاربة شيطان النفس ، بمعنى آخر يرى المكزون كنتيجة منطقية لهذا الافتراض أن المسؤولية الإنسانية قائمة في شيطان النفس ذاتها ، لأن الشيطان الخارجى ليس مسئولاً عنها . وهذا معناه أن المكزون قد نَقَلَ معركة الإنسان في سبيل المعرفة إلى الداخل ، داخله هو ، حيث وجوده الحق ، فلم يُحِلْهُ إلى فراغ أو إلى غياب وفقدان ، فهو (الإنسان) المسئول عن شيطان نفسه ، وليس الشيطان مسئولاً عنه ، وإذن فليُحاربهُ حرباً لا هوادة فيها ، وليطرده عن تخوم المعرفة ، ليرى الروح المتجلى الذى بيده كل شيء وعنده عِلْمُ كل باطن وكل ظاهر على السواء ، وهو يَعْلَمُ السِّرَّ وأخْفَى ، كما يعلم غيب السماوات والأرض ، وما نخفى وما نُعلن وما نُبْدى وما نَكْتُم^(٢).

وكما عرف آدم الأسماء كلها وتعلمها من العالَم الخبير ، فإن الإنسان مُبَشَّرٌ بالإنسان صفات الله الحسنى ، فهى موهوباتٌ من الله سبحانه مكملّة لمن تلقّاها ، فولد بها ولادة أخرى جديدة . من هنا اعتبرت أسماء الله أو صفاته الحسنى نسباً يصل الإنسان المؤمن بربه . فمن ارتبط بِحَبْلِ هذا النسب الرفيع ارتفع إلى مبدئه الوهاب الرحمان . أمر آخر هو أن هذه الصفات تبدو أنواعاً من اللغات ، لغة الرحمة ، والعزة ، والحكمة

(١) آية (٣٢) من البقرة والنظر د / أسعد على الذى يرى أنها مجرد افتراضات لفهم المكزون لأنه في ديوانه الشعرى يفهم إبليس فيها عادياً كما هو شائع أسعد على هامش ٣٦٧ .
(٢) النظر للمقارنة رأى ابن عربى المعاصر للمكزون في أهم قرائه الفصوص .

والعلم ، واللطف ، إلى سائر الأسماء أو الصفات الإلهية ، وكلما ازداد المؤمن من احتواء هذه اللغات ، كلما كان أنسب لمخاطبة الله « والله الأنعام الحسنى فأدعوه بها (١) ... » فعلى المؤمن أن ينهض في سيره ، نحو معارج الله في الأرض والسماء ، حتى يسمو بواقعه ، برحمانية الصفات الحسنى ، ومواهب العالم الأسنى . هكذا ينتسب الإنسان إلى الرحمان وهكذا يدعو الرحمان سائر خلقه للحياة الحقّة ، وهذا هو ما نراه في تعبير المكزون عن هذه الدعوة الجامعة (٢) ، التي هي دعوة سائر الأديان :

أول وجدى ... والله آخر

وبادئى بين الورى ظاهر

وشرعتى فى الحب بدولة

يؤمها الوارد والله ادر

وسنتى فيه لأهل التقى

يرفضها من جهلا انه اجر

ودنوتى جامعة للورى

يهنوها المؤمن والكافر (٣)

(١) الآية ١٨٠ من الأعراف .

(٢) المكزون : الديوان ١٠٤ - ١٠٥ .

(٣) للمقارنة انظر الهدد الجديد رؤية يوحنا ٢٢ - ١٧ « ومن يرد فليأخذ ماء حياة مجاناً » فهو ، هو نفس المعنى .

هذا هو نهج المكزون في رحلته الصوفية ، وهو نهج يتواصل فيه
الحب بالمعرفة أليست سُنَّة الحب فرضاً من الله كما يقول المكزون
في شعره ؟

أحبك حباً جاوز الحب بفضة
وفي طول عمري ليس يمكن بمرضة
ونافلة لي منك أمتى تهجدى
بذكرك يا من سُنَّة الحب قرضة
ونخالد وجدي في هواك يزيده
من الجاهل اللاهى على العشق بفضة
وَحَقُّ لَمْثلى أن يهيم بمثل من
سما كل حسن في البرية أرضه (١)

انطلاقاً من هذا الاعتقاد ، لا يقف المكزون من أخيه الإنسان حتى
ولو كان جاهلاً موقفاً سلبياً ، بل يقف منه موقفاً إيجابياً ، ويدعوه
إلى منهج الترقى الذى يأخذه على سُنَّة الحب صاعداً فى مدارج الله إلى
اليقين . ولا شك أن المكزون فى ديانة الحب الإلهى يتواصل مع معاصره
ابن عربى شيخ فلاسفة الصوفية فى قوله :

أدين بدين الحب ألى توجّهت

ركايبه فالحب دينى وإيمانى (٢)

(١) الديوان / ١٨٩ وانظر الدكتور زكى مبارك : التصوف فى الأدب والأخلاق

٧٩ - ٨٣ .

(٢) ابن عربى : فصوص الحکم ٢٢٥ تحقيق الدكتور أبو العلا فقيو وانظر الفتوحات المكية
٣ - ٢١ طبعة بولاق القاهرة ١٢٩٤ هـ ويقوم الأستاذ الدكتور عثمان يعزى بتحقيقه فى صورة
العة بمراجعة الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور وقد صدرت منه تسعة مجلدات .
وانظر كتابنا الفلسفة الصوفية فى الإسلام : ٤٨٧ - ٥٣٠ .

نصوص من تراث المكزون السنجاري

١ - معرفة إبليس « لعنه الله »

« ... فإنَّ بدايته كانت من ظلمة الإعراض ، الذي هو اعتراض الملائكة في جواب الاختبار لم بقوله « إلى جاعل في الأرض خليفة . قالوا : أتجعل فيها مَنْ يُفسدُ فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ؟ قال إلى أعلم مالا تعلمون (١) » فرد عليهم في جواب اعتراضهم وتجهيلهم وإثبات علمه بقوله : إلى أعلم مالا تعلمون . : فأقام لهم من ذلك الاعتراض ظلمة ، حجبت أبصار الشاكين عن معنى العلم الذي ظهر لهم من الصورة التي أمروا بالسجود لها ، وأوقعت عندهم الشك في ذات المتجلى بها ، فوقفوا عند مشاهدتها وراء حجاب الظلمة الحاصلة من قهْل شكهم ، وتذنت أعناقهم إلى ذات الجهل الموجودة من نار الأنفة عند الأمر بالسجود لقوله : « أنا خير من : خلقتني من نار وخلقته من طين (٢) » .

قَطَعَهُمْ عن اعتبار قوله تعالى :

« فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين (٣) »

فأوقفهم عند الصورة ، وحجبهم عن إرفد الروح الفائم بعلم ما جهل الملائكة ، وهذا ظاهر الباطن في معرفة إبليس لعنه الله .

(١) البقرة آية ٣٠ .

(٢) آية ١١ من الأعراف ، ٧٦ من ص .

(٣) آية ٢٩ من الحجر .

(ب) علم التصوف

علم التصوف ليس يُدرك بالإشارة والعمارة
إلا لقلب مخلص بالروح مُلقِيها أمارَة
فَجَلَا اليقينُ الظنَّ عنه بحقّه وجَلَا غُبَارُه

(ج) الحقيقة المحمدية

كلُّ المحاسن جزءٌ حُسْنٍ معجمد
وإليه مرجعها وعنه صِدْوُها
وسأه لو لم يَغْشِ أثوار السّما
وأقَى العُلَى لم يَهْدُ فيها نُورُها
فَلَمَّحْ مَكَارِمُه وجلّ ثَمَاؤُه

إذ عَوَّ في كلِّ الوجود نظيرُها

(د) الوجود والحق

لا غَيْرَ مَنْ لا غَيْرُه لى إلهه
إذ ما لِمَوْجُودٍ وجودٌ سواه
جُرُئِيَّةٌ كُلُّ لِكُلِّيَّةٍ
والْعَدَمُ المحضُ جهولٌ عَدَاهُ

(هـ) الفنى والفقر

غِيَاكَ عن الشئِ نَفْسُ الْفَنَى
وأما به فهو فقرٌ إلهيه
ليس من الزهه فى رُتْبَةٍ
أخو رُغْبَةٍ فى ثَمَاءٍ عَلَيْهِ

(و) رسالة من وحيدة الحسن والجمال

أَمَرْتَنِي بِسِتْرِ كَشْفِ غِطَائِي
إِذْ أَرْتَنِي صَبَاحَهَا فِي مَسَائِي
وَدَعَوْتَنِي وَأَوْدَعَوْتَنِي سِرًّا
فِي سُرَاهَا عَدَّتْ بِهِ أَعْدَائِي
وَنَهَوْتَنِي إِذْ نَهَيْتَنِي عَنْ
بَثِّ هَوَاهَا إِلَى ذَوِي الْأَهْوَاءِ
وَلِإِلَى الْفَجْرِ أَوْعَدْتَنِي وَفِيهِ
وَعَدْتَنِي الْإِبْلَالَ مِنْ بِلَوَائِي
فَأَزَاحَتْ خَوْفَ الْوَعِيدِ بَوْعِدِ
قَبْضِ الْيَأْسِ مِنْهُ بَسْطُ رَجَائِي
وَعَلَى الْمَوْتِ بَايَعْتَنِي وَقَالَتْ :
مَنْ وَفَى لِي مَنَعْتُهُ بِوَفَائِي
وَلِتَغْلِيْقَهَا الْمُنَى بِالْمُنَايَا
صَرْتُ أَمْوَى مَنِيْقِي لِمُنَائِي
وَبِهَا إِذْ قَضَيْتُ نَحْبِي قَضَيْتُ لِي
بِمَقَامِ الْأَهْرَارِ وَالشَّهَادَةِ

اهم المراجع

- ١- ابن الأثير (ت ٦٣٥ هـ) : الكامل في التاريخ القاهرة ١٢٩٠ هـ.
- ٢- ابن خلكان (ت ٦٨١ هـ) : وفيات الأعيان » ١٩٤٣ م.
- ٣- ياقوت الحموى (ت ٦٢٦ هـ) : معجم الأدباء » ١٩١١ م.
- ٤- الغزالي «أبو حامد» (ت ٥٠٥ هـ) : مشكاة الأنوار تحقيق الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي : الدار القومية (الهيئة المصرية العامة للكتاب) ١٩٦٤ م.
- ٥ المكزون السنجاري : ديوان تحقيق الدكتور أسعد علي بيروت ١٩٧٢ م.
- ٦- محمد أمين غالب : تاريخ العلويين ، بيروت ١٩٦٤ م.
- ٧- الدكتور أبو العلا عفيفي: التصوف الثروة الروحية في الإسلام دار المعارف ١٩٦٢ م.
- ٨- عباس محمود العقاد : الفلسفة القرآنية ، لجنة البيان العربي القاهرة ١٩٤٧ م .
- ٩- الدكتور محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي ١٩٦٩ م .
- ١٠- الدكتور عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ط ١٩٨٠، ٢ م .

الإنسان عند فلاسفة المغرب العربي

بـ

د . عاطف المراقى

الانسان عند فلاسفة المغرب العربي

الدارس للكثير من المؤلفات التي تهتم بتحليل آراء ومذاهب فلاسفة المشرق العربي والمغرب العربي ، يجد الكثير من الأحكام الخاطئة التي يصدرها هذا الباحث أو ذاك من الباحثين في مجال الفلسفة العربية في المشرق والمغرب أيضاً .

ولعل من بين تلك الأحكام الخاطئة ، بل من أهمها ، القول بأن فلاسفة العرب لم يهتموا بالبحث في الإنسان ، ولم يدركوا بوضوح البعد الإنساني وأهميته .

وأعتقد من جانبي بأن هذا الحكم ، أو هذا التصور من جانب أكثر الباحثين إن لم يكن كلهم ، يعد حكماً خاطئاً قلباً وقالباً ، وقد أدى إليه نوع من التسرع وعدم الإدراك الدقيق لطبيعة الآراء التي قال بها هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب .

إنني أقول بهذا اليوم من جانبي ، دفاعاً عن أجسادنا من فلاسفة العرب ، إذ توجد الكثير من المآخذ ، ويوجد الكثير من أوجه النقد التي يمكن توجيهها إلى المذاهب التي تركها لنا فلاسفة العرب ، ولكن كل ما أود التركيز عليه والتنبيه عليه ، أن الإنسان والبحث فيه من جانب فلاسفة العرب لم يكن كما مهملاً ، لم يكن جانباً منسياً من النسق الفكري والمذهبي عند كثير من فلاسفتنا نحن العرب .

نعم يجب أن يعلم الباحث منا أنه يوجد فرق ، و فرق كبير ، بين أن ننفي اهتمام فلاسفة العرب بالبعد الإنساني ، وبين أن نقول بأن دراستهم للبعد الإنساني إنما كانت مرتبطة بالبعد الإلهي ، أو هي على الأصح تعد مستغربة من بعض زواياها في البعد الإلهي .

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا قمنا بتحليل الآراء الفلاسفية عند فلاسفة

المغرب العربي ، فلإننا نجد أنهم لا يفصلون فصلاً حاسماً بين البعد الإلهي والبعد الإنساني ، ولكن هذا لا يجب أن يدفعنا إلى القول بأنهم قد أهملوا البعد الإنساني .

لقد كان متوقعاً من جانبهم بحكم العصر الذي عاشوا فيه ، أى العصر الوسيط ، وبحكم ثقافتهم التي استملوها من فلاسفة اليونان تارة ومن الدين الإسلامي تارة أخرى ، أقول كان متوقعاً منهم دراسة البعد الإنساني من خلال البعد الإلهي . إن البعدين يبلوان عند أجدادنا من فلاسفة العرب ، كالأفلاكيين المستطرفة في انفصالها واتصالها في آن واحد .

وكل ما نستطيع أن نلاحظه أن مشكلة ما من المشكلات التي بحثوا فيها وحاولوا سير أغوارها ، إنما يغلب عليها الطابع الإلهي ، وأن مشكلة أخرى قد نجد الغالب عليها الطابع الإنساني .

إننا لا نستطيع أن نسوي بين البحث في مشكلة كوجود الله تعالى وكيفية صدور الموجودات عنه ، وبين البحث في مشكلة كالتحيز والشر والقضاء والقدر وغيرهما من مشكلات . فمن الواضح أن المشكلة الأولى يغلب عليها الطابع الإلهي الميتافيزيقي ، أما مشكلات كالتحيز والشر والبحث في الإرادة الإنسانية ، فلإنما يغلب عليها الطابع الإنساني ، وإن كانت - كما قلت - غير مقطوعة الصلة بالجمال أو البعد الإلهي .

بل لأنني أقول اليوم من جانبي بأننا داخل المشكلة الواحدة نستطيع أن نفرق بين درجات البعد الإنساني من حيث القلة والكثرة . فإذا بحث المفكر في مشكلة كحرية الإرادة أو القضاء والقدر واتجه اتجاهاً جديداً فمن الواضح أن هذا الاتجاه من جانبه إنما يعبر عن غلبة البعد الإلهي على البعد الإنساني . وإذا اتجه الفيلسوف إلى القول بحرية الإرادة الإنسانية ، فإن هذا القول أو الاتجاه من جانبه إنما يعد تعبيراً عن غلبة الكم الإنساني على الكم الإلهي إن صح هذا التعبير .

وما يقال عن مشكلات كالحير والشر والقضاء والقدر ، يقال عن إطار معين كإطار البحث في الفلسفة الخلقية ، وإطار البحث في المدينة الفاضلة . إننا إذا وجدنا كلاً من مسكويه والغزالي قد اهتمتا بالبحث في الفلسفة الخلقية ، فلا بد أن نضع في اعتبارنا أنه لا يصح التسوية بين درجة الكم الإلهي والكم الإنساني عند كل منهما على السواء في دراستهما لمجال الفلسفة الخلقية ، إذ نلاحظ أن الكم الإلهي عند مفكر كـ الغزالي في دراسته للفلسفة الخلقية يعد أكثر من الكم الإلهي الديني عند فيلسوف كـ مسكويه .

وإذا وجدنا الفارابي مهتماً بالبحث في المدينة الفاضلة من خلال كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة وغيره من كتب ، ووجدنا ابن باجة هو الآخر مهتماً بالبحث في هذا الموضوع أو هذه المشكلة من خلال كتابة تدبير المتوحد على وجه الخصوص ، إلا أننا يجب أن نضع في اعتبارنا أن الكم الإنساني عند ابن باجة يعد أكثر وضوحاً من الكم الإنساني عند الفارابي في مدينته الفاضلة ، ويتبع ذلك قولنا بأننا نستطيع استخلاص أبعاد إنسانية من خلال حديث ابن باجة عن الإغتراب وعن المدينة الفاضلة ، أكثر مما نستطيع استخلاصه من مدينة الفارابي الفاضلة . وهكذا إل آخر الأمثلة التي نقصد من وراء ذكرها إلى أن تكون دعوة من جانبنا للباحثين في مجال الفلسفة العربية إلى كيفية التعرف على حقيقة البعد الإنساني عند فلاسفة العرب ، ومدى ارتباطه أو انفصاله عن البعد الإلهي ، وأيضاً البحث فيما نطلق عليه درجات الكم الإنساني وكيف تختلف شدة وضعفاً من خلال علاقتها بدرجات الكم الإلهي .

وإذا انتقلنا من هذا التمهيد أو هذا المدخل الذي نجده ضرورياً للتعرف على حقيقة البحث في الإنسان عند فلاسفة العرب ، إلى الكشف عن الإنسان عند فلاسفة المغرب العربي وهو موضوع بحثنا ، قلنا إننا إذا كنا لا نجد في المغرب العربي الإسلامي إلا ثلاثة فلاسفة فقط وذلك بالمعنى المذهبي الدقيق المحدد ، وهم ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ، فإننا نجد كل هؤلاء الفلاسفة

قد اهتموا بالإنسان من زاوية أو أخرى من زوايا البحث في الإنسان وما أكثرها .

وسوف ننحى التفصيلات جانباً ونركز على النظرة العامة عند كل منهم للإنسان ، وذلك حتى يكون ذلك من جانبنا تدليلاً على أننا لا نعدم عند هؤلاء الفلاسفة اهتماماً بالبعد الإنساني .

فلماذا بدأنا بابن باجة وجسدنا أنه قد ترك لنا بعض الكتب والرسائل والتي نجد فيها ما يتعلق بالإنسان سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة ومن بينها أهم كتبه على وجه الإطلاق وهو كتاب تدبير المتوحد ، ورسالة الوداع ورسالة الاتصال ، وكتاب النفس .

لقد كان ابن باجة حريصاً على بيان قيمة المعرفة والنظر الفلسفي ، حريصاً على بيان أهمية العقل ، بل يمكن اعتبار ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ، ممثلين للمدرسة الفلسفية العقلية في بلاد الأندلس .

لقد اتجه ابن باجة إلى البحث في الجوانب العقلية الفكرية إيماناً من جانبه بأهمية تلك الجوانب في المجال الإنساني ، بل إننا نجد لديه نوعاً من الفصل بين الدين من جهة والفلسفة من جهة أخرى ، كما نجده حريصاً على نقد ما يسمى بالأحوال الصوفية وذلك على النحو الذي يقسول به الغزالي .

معنى هذا كله أن ابن باجة ينظر إلى الإنسان من خلال إطار عام هو إطار العقل ، وليس إطار القلب أو الدوق أو الوجدان على النحو الذي نجده عند المتصوفة بوجه عام ومن بينهم الغزالي . وإذا كان ابن باجة ينظر إلى الإنسان من خلال هذا المنظور ، منظور العقل ، فإن هذا إن دلنا على شيء فلأنما يدلنا على البعد الإنساني في فلسفته من جهة ، وعلى ثقته في القدرة الإنسانية من جهة أخرى . إن العقل عنده لا يعد عاجزاً عن الوصول إلى الحقيقة على النحو الذي نجده عند المتصوفة بوجه عام ، بل إن العقل الإنساني بإمكانه أن يصل إلى معرفة ذاته ومعرفة الآخرين . وما أخرجنا وخاصة في هذا العصر إلى الاستفادة من هذا الرأي الذي يقسول به

ابن باجة ، وما أحوجنا أيضاً إلى أن نثق بالقدرة الإنسانية وما تستطيعه تلك القدرة من تحقيق العديد من الإنجازات الفكرية .

ولا يخفى علينا أن ابن باجة في تقديسه للعقل وأهميته ومكانه ، إنما كان حريصاً على بيان الفرق بين الخاصة والعامة ، الفرق بين من يجعلون العقل طريقاً لهم ، وبين من يسلكون مسلكاً حيوانياً إلى حد كبير . وكم كانت أقواله في تدبير المتوحد وغيره في كتب ورسائل معبرة عما يشعر به من نوع من الغربة أو الاغتراب Alienation . ولنتوقف قليلاً عند حديثه عن المتوحد وما يشعر به من غربة وذلك حتى يتسنى لنا إدراك مدى اهتمامه في فلسفته بالبعد الإنساني .

إن ابن باجة يحدد لنا معنى التدبير ومعنى المتوحد وخاصة في كتابه العظيم «تدبير المتوحد» . إن التدبير يعني ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة . ومن هنا فإن لفظة التدبير لا تطلق أساساً على الفعل الواحد ، وإنما تقال على مجموعة أفعال ، وذلك كما نقول إن الله تعالى يعد مدبر العالم .

وإذا كان ابن باجة يميز بين تدبير الله وتدبير الإنسان المتوحد ، على أساس أن تدبير الله يعد تعبيراً مطلقاً شاملاً ، أما تدبير الإنسان فإنه يعد تعبيراً محددًا خاصاً ، فإن ذلك لا يعني غياب الإنسان في الوجود الإلهي كما يذهب إلى ذلك كثير من الباحثين في فلسفة ابن باجة ، بل إن قصد ابن باجة هو التركيز على الوجود الإنساني أساساً وذلك بشرط أن يكون ذلك الوجود الإنساني متطوراً حول ما يسميه بالمتوحد . ذلك المتوحد الذي يتأمل الوجود (الكل) بحيث ينسى الوجود (الجزئي) .

والوجود الكلي ليس من الضروري أن يكون القصد منه الوجود الإلهي ، بل إن الوجود الكلي هنا إنما يعني أساساً ذلك الوجود الذي يمثل الأمور المعقولة الثابتة . والدليل على ذلك أن ابن باجة يحدد لنا معنى المتوحد بأنها تدل على الإنسان المفرد الذي يحيا سواء في نفسه أو مع غيره حياة مفردة يحصل فيها على سعادة مفردة أيضاً . إن هذه اللفظة ، لفظة المتوحد تطلق

على الفرد الواحد ، كما تطلق على الجماعة أو المدينة المكونة من أفراد مفردين ، يعيش كل منهم في نفسه ويحيا كلهم فيما بينهم نمطاً من الحياة التي يدبرها الفكر .

لابد أن ننبه هنا من جانبنا أن هذه الفكرة عند ابن باجة تعنى أساساً إعلاء الوجود الإنساني الفردي . إن الفرد لا يفقد ذاته في إخضه الآخرين نظراً لأن كل فرد - طبقاً لتصوير ابن باجة - في هذه المدينة إنما يحيا حياة الفكر ، يحيا حياة يدبرها الفكر ، ومن أجل الفكر .

إن الفردانية هنا عند ابن باجة تعد واضحة . وليس أدل على وضوحها ، من وجود فكرة الاغتراب عنده . إنه حين ذكره لواجبات المتوحد يبين لنا أن الإنسان المتوحد يجب عليه عدم مشاركة الإنسان العادي في أفعاله ، بل على العكس من ذلك ، إنه يجب عليه مشاركة أهل العلم من الفلاسفة والذين يبحثون في الأمور المعقولة .

وحرص ابن باجة على التمييز بين أفعال النفس الحيوانية وأفعال النفس الناطقة العاقلة ، أحسبه تمييزاً بين الفضيلة العادية عند عامة الناس والفضيلة الفلسفية عند الخاصة أي الفلاسفة . إن الفضيلة العادية يكون الإنسان فيها مجرد مقلد للآخرين ومتابع لهم بحيث تكون شخصيته هسناً غير محددة الإطار لأنها اختفت في خصم الكتل البشرية ، إن صبح هذا التعبير ، وهذا التكتل البشري يكون كل فرد من أفراد مقلداً ومتابعاً وسائراً على نمط الآخرين . أما في حالة الفضيلة الفلسفية فإننا نجد فيها عند الإنسان الفرد ، العلو والتسامي وعدم ذوبان الشخصية ، نجد فيها عند المتوحد إعلاء للذات إن هذا الفرد يشعر بما فيه من علو وتسامي بالغربة عن الآخرين ، الغربة عن الكثرة الكثيرة من أفراد المجتمع . وإذا كان فاعلاً أفعاله على نمط أناس آخرين ، فإن هذا لا يعنى من جانبه تقليداً لهم لأنهم من المتوحدين مثله ، من الذين يلتزمون بالفكر ومنهج الفكر . إن التقليد لا يوجد إلا في حالة العامة ، في حالة الفضيلة العادية ، أما بالنسبة لحالة المتوحد فإننا لا نجد التقليد والمشاركة

القائمة على أن يفعل الواحد مثل الآخر أى يكون محازياً ومقلداً له لأسباب غير صادرة عن الفكر والعقل ، بل نجد حالة التفرد بأوضح صورها لأن إطار المشاركة هنا هو الأساس العقلى ، الأساس الذى إذا برهن الفرد المتوحد على صحته والتزم به ، فإن الفرد المتوحد الآخر يستطيع أن يبرهن أيضاً من جانبه على صحته .

فلذا فعل الفرد المتوحد مثل ما يفعله الآخر ، فإن هذا الآخر يعد متوحداً أيضاً ومن إلهنا لا يكون مقلداً كما هو الحال بالنسبة للعامة . وكم دعانا ابن باجة إلى أن الإنسان المتوحد يجب عليه عدم مشاركة الإنسان العادى فى أفعاله ، يجب عليه الإتصال بالشيوخ الذين يتميزون بالعلم والحكمة والخبرة فإن هذا أفضل له من الاتصالات بالشباب . إن الشيوخ فى أفعالهم أقرب إلى المتوحدين ، والشباب فى تصرفاتهم أقرب إلى العموم والاشترك والتقليد .
كم بين لنا ابن باجة أن المدينة الفاضلة لا تحتاج إلى طبيب ولا إلى قاض .
إن اللجوء إلى الطبيب يكون بسبب مشاركة الفرد أو تقليد الفرد للآخرين الذين لا يلتزمون بالملأثم من الغذاء . أما فى حالة المتوحد فإنه لا يأكل إلا الملأثم من الغذاء . واللجوء إلى القاضى أيضاً لا يلجأ إليه المتوحد لأن المتوحد ليس بينه وبين سائر المتوحدين إلا المحبة والإخاء والمودة . إنه يتحلى بالفضيلة الخلقية العقلية ، إن أفعاله خليقة بأن تصبح إلهية ، إنه يعد جديراً بلفظة الإنسان .

بل إننا لا نجد أثراً للدين فى مدينة المتوحد ، أو مدينة المتوحدين .
والواقع أن ابن باجة - كما سبق أن أشرنا - يتجه إلى إقامة حياة المتوحد على أساس الناحية العقلية الصرفة بما فيها من تفرد من جهة ، وبما فيها من اشترك من جهة أخرى ، ولكن بشرط أن يكون من يشترك الإنسان معهم من المتوحدين أيضاً ، من الملتزمين مثله بالفكر ومنهج الفكر . إن الدين إذا كنا نجد فيه دعوة إلى المشاركة والحياة الاجتماعية والالتزام بالعبادات التى تجمع بين الناس جميعاً فى كل مكان ، إلا أننا نجد عند ابن باجة نوعاً من التفرد كما قلنا ،

نوعاً من البعد ، بل التزاماً تاماً بالابتعاد عن الجاهير ، الجاهير التي تمثل الموجود ، ولا تمثل الوجود ، أى تمثل الزائل والعاور والحسى ، ولا تدرك أهمية الوجود بما فيه من أزلية وثبات .

إن المتوحد أو هؤلاء المتوحدين إنما هم كالنوابت ، أى كالنبات الذى ينمو من تلقاء نفسه ، وهذا إن دلنا على شيء فلإنما يدلنا على أن أفعالهم إنما تختلف عن أفعال الآخرين من العامة والجمهور . بل إن ابن باجة يبين لنا — من خلال ذكره لواجبات المتوحد — أن المتوحد يجب أن يتجه إلى فعل أفعاله مختاراً أى من تلقاء نفسه ، وليس عن طريق إرغام الآخرين له بل لأنه لا يصح أن يكون الهدف عنده من أفعاله ، هو مدح الناس له . إن المدح هنا يعد تعبيراً عن مشاركة الجمهور ، تعبيراً عن الزائل ، فى حين أن المتوحد يجب أن تكون أفعاله مقصودة لذاتها وليس لأغراض جزئية حسية . إنها يجب أن تمثل الغاية وليس الوسيلة والغاية تمثل الوجود بما فيه من ثبات وأزلية ، والوسيلة تمثل الوجود بما فيه من تغير وفساد وزوال .

إننى أعتقد من جانبي اعتقاداً لا يخالفنى فيه أدنى شك ، أن هذه النظرة من جانب ابن باجة ، إنما تحمل فى طياتها تقديساً لكرامة الفرد ، تتضمن تركيزاً على الحرية الفردية . إنها دعوة من جانب أول فيلسوف من فلاسفة المغرب العربى ، إلى أن نتمسك بالمعقول من الأشياء ، نركز على الثابت والباقي بحيث ننحى جانباً الأغراض الشخصية الجزئية والتافه من الأمور ، فهل بعد هذا نجد تقديساً وتكريماً للفرد أكثر من ذلك ؟ كلا ثم كلا . ألم يقل لنا ابن باجة فى كتابه « تدبير المتوحد » بتفاصيل منهج يجب أن يسير عليه الأفراد إذا أرادوا لأنفسهم أن يكونوا جديرين بالانتساب للملكة الإنسانية ، جديرين « بالإنسانية » بكل ما تحمله كلمة الإنسانية من معنى .

نعم إنها نظرة من فيلسوف عميق الفكر . نظرة من فيلسوف كان حريصاً فى كتاباته عن الإنسان المتوحد ، الإنسان الذى يغترب عن العامة ، على أن يميز لنا بين الغايات الجسدية والغايات الروحانية الجزئية والغايات الروحانية الكلية . إنه يبين لنا أن الشخص الحكيم هو الذى يقسّس الغايات الأخيرة ،

أى الغايات الروحانية الكلية . إنه الشخص الحكيم أو الفيلسوف ليس مجرد زاهد عابد ، ليس قديساً بحيث يبتعد تماماً عن الغايات الأولى والغايات الثانية ، كلا ليس هذا بمقلوده لأنه أولاً وقبل كل شيء فرد من أفراد البشر ، ولكن العبرة والأساس إنما يتمثل في أنه لا يكتفى بالوقوف عند النوع الأول والنوع الثانى منهما ، بل ينظر إليهما على أنهما كالسلم أو الطريق الموصل إلى الثابت واليقين والعقل .

إننى لا أتردد في القول بأن ابن باجة قد وضع أساس الفلسفة العقلية في المغرب العربي . وكان ممهّداً لطريق العقل ، ذلك الطريق الذى نجاهه عند ابن طفيل ثم عند عميد الفلسفة العقلية في عالمنا العربي كله من مشرقه إلى مغربه ، وأقصد به الفيلسوف ابن رشد .

إن التدبير عند ابن باجة لا يعد نظرة خيالية من جانيه . إنه لا يعنى به مجرد التأمل والمعرفة النظرية الصرفة فحسب . إن التدبير يقصد به أساساً ، سياسة الناس ، يقصد به في المقام الأول وضع الأمور في موضعها ، يهدف من ورائه إلى تقديس كل ما هو إنسانى ، وتكريم العقل وكل ما هو عقلاى . أليس هو القائل في كتابه : تدبير المتوحد ، إن لفظة التدبير إنما تقال على ترتيب أفعال تحقق غاية مقصودة . وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن التدبير يعد إنسانياً في المقام الأول ، إذا أن المتوحد يطلب الغاية عن قصد ، كما أنه يرتب الأفعال التى تؤدى إلى تحقيق هذه الغاية . وإذا قلنا بالترتيب فإن هذا الترتيب لا يتسنى للمتوحد أن يقوم به إلا عن طريق الفكر ، طريق الإنسان طريق العقل ، ذلك الطريق الذهني .

ألم يكن ابن باجة حريصاً في رسالته « الاتصال » على التمييز بين الناس ورفع طبقة على أخرى على أساس أن طبقة منها أكثر التزاماً بالعقل ، وطبقة أخرى أقل التزاماً بالعقل . إننى أعتقد أن تفرقه بين الجمهور والنظار والسعداء إنما يتدرج من الأدنى (الجمهور) إلى الأوسط (النظار) إلى الأعلى (السعداء) . أقول إن تفرقه بين هذه الطبقات الثلاث إنما كان أساسها تقديس العقل من جانيه ورفعها فوق كل كلمة ، رفعه إلى أسمى مكانة . تقديس الفرد

المتوحد ، هذا الفرد الذى لا يعد منعزلاً تماماً عن المجتمع ، بل إنه يمكن أن يعيش مع متوحدين مثله . إن مدينته الفاضلة ليس فيها فرد واحد ، بل أفراد كثيرون .

وإذا كان ابن باجة قد تأثر فى نظريته للإنسان بكثير من المصادر الفلسفية التى سبقته وعلى رأسها المصادر اليونانية وخاصة أفلاطون فى جمهوريته ، والفارابى فى مدينته الفاضلة ، إلا أننا نجد لديه الكثير من النظرات العميقة غاية العمق التى تكشف عن اتجاهه العقلانى ، تكشف عن تقديسه للإنسان ، تبين لنا الفرق ، والفرق الدقيق بين الإنسانى من جهة ، وغير الإنسانى من جهة أخرى .

إن آراء ابن باجة التى تتعلق أساساً بالإنسان قد أثرت فى تشكيل وجهة نظر الفيلسوف ابن طفيل كما قلت منذ قليل ، كما أنها أثرت فى تحديد مسار فلسفة ابن رشد وخاصة ما تعلق منها بالإنسان . ولنحاول الآن الإشارة بمجرد إشارة إلى بعض النقاط الرئيسية عند هذين الفيلسوفين حتى يتسنى لنا إدراك أهمية البعد الإنسانى فى فلسفة الفيلسوفين ، والتدليل على أن البعد الإنسانى لم يكن كما مهماً فى فكر ابن طفيل من جهة وفلسفة ابن رشد من جهة أخرى . لقد ترك لنا ابن طفيل قصة فلسفية هى قصة «حى بن يقظان» . ويمكننا القول بأن ابن طفيل فى نظريته للإنسان إنما كان متأثراً بابن باجة ، سواء كان هذا التأثير من جانبه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة . إن المتوحد عند ابن باجة ، يتلاقى فى الكثير من الزوايا والأبعاد مع شخصية «حى» فى الجزيرة المهجورة التى نشأ عليها .

إننا إذا حللنا قصة «حى بن يقظان» ، هذا العمل الأدبى والفلسفى البالغ حد الروعة والإتقان الفلسفى والفكرى ، فإننا نجد القصة تتعرض لدراسة الكثير من الجوانب والمحالات . إننا نجد فى القصة دراسة للمجالات الطبيعية والمحالات الإلهية الميتافيزيقية وإذا كان ابن طفيل يعرض لنا من خلال قصته الفلسفية كيفية وجود «حى» فى الجزيرة المهجورة وهل نقول بالتفسير العادى

أى ولادته من أب وأم ، أم نقول بتولده من العناصر ، هذا القول الذى يقترب كثيراً من التفسير المادى ، فإنه يعرض علينا أيضاً الكثير من الآراء التى تعد داخلة فى مجال دراسته للعالم العلوى والعالم السفلى .

وإذا سرنا مع ابن طفيل فى قصته وجدناه يبين لنا آراءه حول الكثير من المشكلات الإلهية الميتافيزيقية كالببحث فى حدوث العالم وقدمه ، ودراسة الأدلة على وجود الله وبيان صفاته ، ودراسة موضوع الخلود ، أى فلسفة الموت ، بالإضافة إلى تحليله الدقيق لمشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين .

ويمكننا القول بأننا إذا كنا لا نعدم وجود بعض الآراء الفلسفية التى تتعلق بالبعد الإنسانى فى دراسة ابن طفيل لبعض الحالات الطبيعية والحالات الميتافيزيقية الإلهية ، إلا أن تركيزه على البعد الإنسانى إنما يتضح بصورة أكثر تحديداً ودقة فى عرضه لموضوع الخلود ، وتحليله لموضوع فلسفة الدين ، أى العلاقة بين الفلسفة والدين .

ونود أن نؤكد من جانبنا أن ابن طفيل — كما سبق أن أشرنا — إنما يتجه اتجاهاً عقلياً بمعنى أنه فى نظريته للإنسان كان متأثراً أساساً بالبعد العقلانى وكم نجد أوجه تلاق بينه وبين ابن باجة كما نجد أوجه اختلاف رئيسى بل جذرى بينه وبين الغزالى وذلك منذ الصفحات الأولى من قصته الفلسفية . إنه فى دراسته للإنسان لا يرتضى لنفسه البعد الصوفى العملى ، وإنما يؤكد باستمرار على الجانب العقلى . ولعل هذا يؤكد لنا أنه لا يخرج عن المدرسة العقلية الفلسفية الأندلسية وذلك فى نظريتها للإنسان ، سواء مثل هذه المدرسة الفيلسوف السابق عليه ، ابن باجة ، أو مثلها الفيلسوف الذى عاصره فترة وإن كان قد مات بعده ، ونعنى به ابن رشد آخر فلاسفة العرب .

غير أننا إذا قارنا بين البعد الإنسانى عند ابن باجة على النحو الذى سبق أن بيناه ، والبعد الإنسانى عند ابن طفيل ، فإنه يمكننا القول من جانبنا بأن البعد الإنسانى عند ابن طفيل إنما نجد علاقته أكثر وضوحاً بالبعد الإلهى ، بمعنى أننا نجد صلة أرثو بين البعدين ، مما نجده عند ابن باجة . ولعل هذا

يتضح كما قلنا دراسة ابن طفيل لموضوع الخلود وموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة . إن دراسة هاتين المشكلتين من خلال الصفحات التي تركها لنا الفيلسوف المغربي ابن طفيل في قصته «حى بن يقظان» إنما تبين لنا أن المنظور الإلهي لم يكن غائباً عن الأبعاد الإنسانية وذلك على الرغم من الركائز الإنسانية العديدة التي يجدها الدارس سواء في أبعاد فلسفة الموت أو في جوانب التفرقة بين اتجاه سلامان واتجاه أيسال واتجاه حى ، أى الشخصيات التي يدور بينها الحوار الديني والفلسفي في مجال التوفيق بصفة خاصة .

لقد كان ابن طفيل في معرض دراسته للخلود حريصاً على بيان التفرقة بين طبيعة النفس الإنسانية من جهة ، والجسم أو المادة من جهة أخرى ، حريصاً على التمييز بين ما يعد بالفعل (الصورة) وما يعد بالقوة (الجسم) . لقد حلل لنا ابن طفيل حالات النفس في حياتها الأرضية من خلال هلاقتها بواجب الوجود (الله) ، وربط بين ذلك وبين الخلود في العالم الآخر ، نظراً لأن السعادة والشقاء في العالم الآخر لا بد أن ترتبط كل حالة منها بأفعال البشر في هذه الحياة الدنيا . وهذا إن دلنا على شيء ، فلأنما يدلنا على أن المنظور الإلهي لم يكن غائباً تماماً في بعض أبعاد دراسة ابن طفيل لتلك المشكلة .

إن ابن طفيل يميز بين ثلاث حالات فيما يتعلق بمصير النفس من خلال علاقتها بواجب الوجود . حالة أولى تمثل النفس أو الإنسان الذي أدرك واجب الوجود ثم فقد إدراكه بالمعصية ، ومصير الإنسان في تلك الحالة إنما يتمثل في الآلام التي لا نهاية لها وسواء يتخلص من الآلام بعد جهاد طويل ، أم بقى في الآلام بقاء لا نهائياً .

وحالة ثانية تمثل الإنسان الذي أدرك وجود الله وأقبل تماًماً عليه والتزم بالتفكير فيه حتى موت الجسد ، ومصير النفس بعد الموت إنما يتمثل في لذتها وغبطتها وسعادتها سعادة لا نهاية لها .

وحالة ثالثة تمثل الإنسان الذي لم يدرك وجود الله . ومصير النفس في هذه الحالة إنما يكون كمصير الحيوانات .

نخرج من هذا كله إلى القول بأن هذه القسمة من جانب ابن طفيل إنما تؤدي إلى أهمية المعرفة بالنسبة للإنسان من جهة ، والربط بين المعرفة والعمل من جهة أخرى . والدليل على ذلك ، أن الحالة الثانية بالنسبة لمصير النفس بعد الموت ، إنما تعد أفضل من الحالة الأولى ، حالة المعرفة ولكن الخروج عليها عن طريق المعصية ، كما تعد أفضل من الحالة الثالثة ، لأنها حالة تسوى بين الإنسان والحيوان . إن الإنسان الذي لا يعرف ، الإنسان الذي لا يدرك إدراكاً دقيقاً ، إنما يعد أقرب إلى الحيوان منه إلى الإنسان كما ينبغي أن يكون الإنسان .

وإذا كان ابن طفيل قد اهتم ببيان دور المعرفة واستخدام الفكر والعقل بالنسبة للإنسان وذلك في معرض دراسته لفلسفة الموت ، فلأننا نجد هذه الأبعاد عنده واضحة تمام الوضوح في دراسته لمراتب أعمال الإنسان للوصول إلى المشاهدة . لقد كان حريصاً على أن يبين لنا أن المرتبة الأولى التي يتشبه فيها الإنسان بأعمال الحيوان غير الناطق تعد أدنى من المرتبة الثانية التي يتشبه فيها الإنسان بالأجرام السماوية ، أي يبتعد عن النقص ويكون نقياً وشفافاً مثلها ، كما أن هذه المرتبة الثانية تعد أدنى من المرتبة الثالثة التي تمثل التشبه بالموجود الواجب الوجود ، إن الإنسان إذا كان محتاجاً للنوع الأول لحفظ جسمه وللنوع الثاني لحفظ نفسه ، فإنه أشد احتياجاً للنوع الثالث الذي يقوم على التأمل وعمق النظرة .

ولعل هذا التحليل من جانب ابن طفيل يذكرنا بما سبق لابن باجة أن تعرض له من خلال تمييزه بين الغايات الجسدية والغايات الجزئية والغايات الروحانية الكلية . إنني أحسب أن هذه الأنواع الثلاثة التي يذكرها ابن باجة في كتابه تدبير المتوحد إنما كان لها أثرها في بلورة فكر فيلسوفنا ابن طفيل حول تلك المراتب الثلاث ، وإذا كانت الحالة الأولى والحالة الثانية إنما تعد طريقاً للحالة الثالثة عند ابن باجة ، بمعنى أن الهدف الرئيسي إنما هو يتمثل في الحالة أو المرتبة الثالثة ، فلأننا نجد هذه الفكرة أيضاً عند

ابن طفيل . وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن المنظور العقلاني إنما نجده أيضاً عند ابن طفيل في نظرتة للإنسان تماماً كما وجدنا ، عند ابن باجة في تصوره للإنسان المتوحد .

وكل ما نجده من فرق بين نظرة الفيلسوفين بالنسبة للإنسان هو ما سبق أن أشرنا إليه وهو أننا نجد نوعاً من الغياب الإلهي في تصور ابن باجة ، في حين نجد نوعاً ما من أنواع الحضور الإلهي في محاولة ابن طفيل .

ولعل ابن طفيل في دراسته لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة إنما كان حريصاً على بيان دور العقل ودور التفكير العقلاني ورفعته إلى أعلى درجة . إن أبسال إذا كان قد ترك صاحبه سلامان ، واتجه إلى جزيرة كان يحسب أنها مهجورة تماماً من الآدميين إنما يدلنا على ضرورة وأهمية التأويل العقلي (أبسال) وعدم التعلق بالظاهر أو التقليد (سلامان) وتوصل (حى) بمفرده في جزيرته المهجورة إلى ما يخبرنا به الدين والشرع ، فمن هذا يعد دلالة على تقديس العقل ، العقل القادر على النفاذ إلى جوهر المشكلات الميتافيزيقية دون مدد خارق من السماء ، بل إن هذا التصور من جانب ابن طفيل وخاصة بالنسبة لتحديد أبعاد ومعالم فكر شخصية «حى» إنما يلتقى من بعض الزوايا والجوانب مع بعض أبعاد الدين الطبيعي ، الدين الذى يقوم على العقل أساساً دون حاجة إلى وسائط . نقول يلتقى من بعض الزوايا وليس من كل الزوايا نظراً لأننا لا نعدم وجود اختلافات قد تكون جذرية بين تصور ابن طفيل لفكر حى ، والتصور الذى نجده عند القائلين بالدين الطبيعي . إذا انتقلنا من ابن طفيل إلى ابن رشد ، وجدنا أن هذا الفيلسوف كان من أكثر فلاسفة المغرب العربى اهتماماً بدراسة البعد الإنسانى وذلك داخل مجال مذهبه الفلسفى ، وإن كنا نلاحظ أن استقلالية الإنسان وخاصة عن البعد الإلهي ربما تكون عند ابن باجة أكثر وضوحاً وتميزاً .

ولكن ميزة ابن رشد تتمثل في طرقة لكثير من المشكلات التى وإن كانت لها صلة وعلاقة وثيقة بالبحال الإلهي ، إلا أنها تبحث في أبعاد تتعلق من بعض جوانبها بالبعد الإنسانى وذلك على تنوع مستويات هذا البعد الإنسانى .

إن الصلة بين البعدين ، البعد الإنساني والبعد الإلهي تبدو — كما أشرت في أول الدراسة — كالأواني المستطرقة في انفصالها واتصالها في وقت واحد .

وكل ما نلاحظه في مجال الفلسفة الرشدية أننا إذا كنا نجد ابن رشد يتصلبى لدراسة مجموعة من المشكلات تدخل دخولاً مباشراً في المجال الإلهي الميتافيزيقي كإقامته مجموعة من الأدلة على قدم العالم ، أى قدم المادة الأولى التي تعد عنده أزلية ، وتقديمه مجموعة من الأدلة على وجود الله تعالى وبحته في الصفات الإلهية ، فإن تلك المشكلات إنما تمس مساً خفيفاً البعد الإنساني ، بل نستطيع أن نقول اليوم من جانبنا إن ذهاب ابن رشد وتأكيده على القول بوجود مادة أولى أزلية ، أى وجود شبيهة معينة متميزة ، أوجد الله منها الموجودات ، إنما يعد تأكيداً من جانبه على وجود بعض الركائز الوجودية ، ومنها ركائز إنسانية ، بل أعتقد أن البعد الإنساني سيكون مختلفاً تماماً في دراسة ابن رشد لتلك المشكلة لو كان قد ذهب إلى القول بإيجاد الله تعالى للعالم عن العدم ، أى القول بحدوث العالم .

وإذا كانت تلك المشكلة ، تمس مساً خفيفاً كما قلت البعد الإنساني ، فإننا نجد ذلك أيضاً في دراسته لموضوع الأدلة على وجود الله تعالى . صحيح أن هذه الدراسة تدخل — كما قلت دخولاً مباشراً في أكثر أبعادها في المجال الإلهي ، ولكن تطرق ابن رشد أثناء دراسته لهذا المجال إلى البحث في السببية وإثباته الأثر الإنساني إن صح هذا التعبير ، والبحث في الغائية والربط بينها وبين السببية ، كل هذه نقاط لا يصح أن نتغافلها ، ولا أن نصرف النظر عن دلالاتها الإنسانية . إن الدارس لنقاط الارتكاز هذه في دراسته لكثير من المشكلات التي تدخل دخولاً مباشراً في البعد الإلهي ، يدرك تمام الإدراك وجود بصمات إنسانية ، بل محاور إنسانية في بعض زوايا هذا البعد الإلهي .

إن البعد الإنساني ، واهتمام ابن رشد بتحديد معالمه وزواياه يظهر بصورة أكثر وضوحاً في دراسة ابن رشد لموضوع المعرفة ، وتركيزه على دور العقل

الإنسانى الذى يعتمد فى البداية على الحواس وإن كان يتخطاها حتى يصعد إلى الكلى والعقلى والمجرد . وهذا ما أدى به إلى رفض طريق التصوف جملة وتفصيلا . يظهر البعد الإنسانى فى النقد العنيف الذى وجهه ابن رشد للأشاعرة كفرقة إسلامية . إنه عدو لدود للأشاعرة ، والدارس لتراث الأشاعرة يشعر أن البعد الإنسانى يكاد يتلاشى فى فكرهم ، بحيث يكاد يختفى تماماً فى الإطار الإلهى ، أو فى الوجود الإلهى .

وإذا كان ابن رشد قد بحث فى مشكلة الخير والشر ، فإننا نجده فى بحثه لتلك المشكلة يبين لنا أن العقل بإمكانه التمييز بين ما هو خير وما هو شر . إنه لم يرجع التمييز إلى الشرع على النحو الذى نجده عند الأشاعرة ، بل أرجعه إلى العقل تقديساً من جانبه للعقل الإنسانى ودوره فى صياغة الكثير من الأبعاد الوجودية الإنسانية . كما أن ابن رشد إذا كان قد حاول من جانبه البحث فى مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة ، إلا أنه كان أكثر فلاسفة العرب فى دراسته لتلك المشكلة ، اهتماماً بالبعد الإنسانى . ويكفى أن نذكر أنه يعلى العقل دوماً . وإذا قلنا العقل فإننا نقصد العقل الإنسانى أساساً . وهل يستطيع الباحث أن يقول بغير ذلك وخاصة إذا وضع فى اعتباره رفع ابن رشد لأهل البرهان فوق مرتبة أهل الخطابة والإقناع ، بل فوق مرتبة أهل الجدل من المتكلمين . إن تركيز ابن رشد على الطريق البرهانى العقلى نجد فيه تائراً عن جانبه بآبن باجة وإعلاء ابن باجة للعقل ودوره فى صياغة وجودنا الإنسانى .

بل إننا فى الواقع لا نجد مشكلة يتصدى ابن رشد لدراستها وسبر أغوارها إلا وبين لنا أثناء دراسته لها وبعد صياغته لأبعادها وزواياها ، أن كلمة العقل فوق كل كلمة ، أن الإنسان ليس عاجزاً عن التصدى لها وتقديم الآراء حولها .

إن الدارس للمشكلات التى تدخل فى النسق الفلسفى الرشدى يجد تقديساً من جانبه للإنسان وإثباتاً لدوره ، صحيح أننا قد نجد لديه نوعاً من الخلط بين

البعد الإنسانى والبعد الإلهى ، ولكنه خلط قلماً بوجود ، وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أنه كان حريصاً على أن يبين لنا بوضوح أبعاد الفعل الإنسانى ، وما يستطيع الإنسان أن يقسوم به سواء فى المشكلات التى تتعلق تعلقاً مباشراً بالأبعاد الإلهية ، أو فى تلك المشكلات التى نجد أنها تمثل التواجد الإنسانى ، تمثل الاعتماد اعتماداً رئيسياً على العقل ، العقل الذى هو فى أساسه عقل إنسان ، عقل ليس عاجزاً أو مشلولاً ، ولكنه العقل الذى له استقلالية ، العقل الإنسانى الذى يضع بصماته الواضحة والبارزة على هذا الوجود الذى نعيشه ونحياه .

غير نجد فى يقينى واعتقادى ، النظر إلى فلاسفة المغرب العربى على أنهم أهملوا فى فلسفاتهم البعد الإنسانى . إن هذه النظرة تعد فيما نرى اليوم من جانبنا نظرة خاطئة فى أساسها وجوهرها ، نظرة يجانبها الصواب قلماً وقالياً . إنك إذا سللت أفعال المتوحد عند ابن باجة تستشعر بأن البعد الإنسانى فى حالة تواجد من أول أفعال هذا المتوحد حتى آخر أفعاله . إنك إذا وضعت فى اعتبارك رفع ابن طفيل من جانبه لمرتبة «حى» فوق مرتبة «أبسال» و«سلامان» ، فإن هذا يعنى فى أساسه وجوهره ، رفعاً للعقل الإنسانى وبياناً لمكانته الكبرى وإثباتاً بأن العقل ، هذا الجوهر الخالد لا يحتاج إلى وصاية . إنك إذا تأملت وحللت وبحثت فى النسق المذهبى الفلسفى الرشدى فلنك تشعر أنك أمام فيلسوف كان حريصاً حرصاً تاماً على إثبات دور الإنسان وبيان الثقة بالعقل والتأكيد من جانبه على أن الإنسان ذلك الفرد المعقول يعد قادراً إذا اعتمد على عقله على لإنجاز الكثير من المهام سواء ما تعلق منها بالمجال الإلهى ، أو ما تعلق منها بالمجال الإنسانى .

وما أحوجنا اليوم إلى النظر إلى فلسفتنا العربية نظرة جديدة ، ما أحوجنا إلى بيان دور الإنسان فى البناء الفلسفى والآراء الفلسفية التى قدمها لنا فلاسفة المشرق العربى وفلاسفة المغرب العربى . إن محور الوجود هو الإنسان ، وإذا أهملنا الإنسان فقد تساوى لدينا الوجود والعدم . إذا أهملنا الإنسان فعنى هذا أننا قلنا للحياة وداعاً . إن الإنسان يمثل عظمة هذا الوجود وسر دوامه ، فلا بد إذن من التركيز على إبراز دور هذا الوجود ، الوجود الإنسانى .

وإن من يحلل بدقة مذاهب فلاسفتنا سواء في المشرق أو في المغرب العربي ، فإنه سيجد الكثير من العناصر الإنسانية البناءة والخلاقية ، سيعتقد تماماً أن الإنسان كان له تواجد في فلسفاتهم ولم يكن عنصراً غائباً ولا كما مهملاً .
لأننا إذا كنا من جانبنا نختلف معهم في قليل أو في كثير من الآراء التي قالوا بها في مجال أو أكثر من مجالات فلسفاتهم وما أكثرها ، إلا أن هذا لا يمنعنا من القول بأن الإنسان كان ركيزة من ركائز بحوثهم الفلسفية ، الإنسان كان في دائرة اهتمامهم حين قاموا بصياغة آرائهم الفلسفية . صحيح أنه قد غلب على دراستهم للبعد الإنساني في كثير من الأحيان ، الدوائر والمجالات الفيزيائية والإلهية (الميتافيزيقية) ولكن هذا لا يعنى غياب البعد الإنساني أو ضياعه عند فلاسفة المغرب العربي .

بعض مصادر الدراسة

- ابن باجة : تذهير المتوحد .
- ابن باجة : رسالة الاتصال .
- ابن باجة : رسالة الوداع .
- ابن باجة : كتاب النفس .
- ابن طفيل : حي بن يقظان .
- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .
- ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة .
- ابن رشد : تهافت التهافت .
- ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو .
- عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل .
- عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد .
- عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد .
- عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية .
- زينب الخضيرى : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى .
- الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة .
- ابن سينا : كتاب الشفاء .
- ابن سينا : كتاب الإشارات والتنبيهات .

- Aristotle : The logic - English translation.
- Aristotle ; Metaphysics - English translation .
- gilson (E) : History of Christian philosophy in the middle ages.
- Plato : Republic - English translation.
- Wulf : History of mediaeval philosophy.
- Russell (B) : History of Western philosophy.
- Renan (E) : Averroès et l'Averroïsme.
- Burnet (j) : Greek philosophy - Thalcs to plato.
- Collingwood (R.g.) An essay on Metaphysics.
- Radhakrishnan : History of philosophy Eastern and Western.
- Gauthier (L) ; Ibn Rochd (averroès).

مفهوم المسؤولية في الحضارة الحديثة

بقلم

د • محمود حمدي زقزوق

أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهر

مفهوم المسؤولية في الحضارة الحديثة

١ - تمهيد :

لقد استطاعت المدنية الحديثة القائمة على العلم والتكنولوجيا أن تؤثر في حياتنا العملية تأثيراً شاملاً . ولكن التقدم العلمي والتكنولوجي الرائع الذي ينعم به قدر كبير من البشر كان باهظ التكاليف لما نتج عنه من أخطار تهدد وجود البشرية جمعاء . قد أصبح الخطر اليوم يهدد بقاء الجنس البشري بسبب التهديد المستمر والمتزايد بنشوب حرب ذرية ، وبسبب أزمة الغذاء العالمية ، وبسبب التلوث المتزايد للبيئة الإنسانية عن طريق التطور التقني المنفلت الزمام ، وغير ذلك من أخطار أخرى كثيرة (١) . فقد أمدنا العلم بقوى هائلة ، ولكننا نعبث بها كما يعبث الأطفال . وقد وجدت الآلات في أول الأمر لتكون في خدمة الإنسان ، ولكن الأمر قد تطور إلى حد جعل لها السيادة عليه . فالصانع الذي كان سيد نفسه قد أصبح يقهر الآلات مجرد أداة في المصنع (٢) .

« 1 Historisches wörterbuch der Philosophie, Ed. 2, p. 1119, Basel 1972 »

ومن أقرب الأمثلة على هذا التلوث الخطير للبيئة ما ترتب على انفجار المفاعل النووي السوفيتي في محطة تشيرنوبيل بالقرب من مدينة كييف بأوكرانيا في مايو ١٩٨٦ . فقد أدى ذلك إلى تسرب ضخيم للمواد المشعة التي حملتها الرياح إلى مناطق أخرى من العالم . وقد أثار ذلك الرعب والهلع في كل أنحاء أوروبا ، وامتدت السحابة الذرية لتصل أيضاً إلى منطقة الشرق الأوسط . ويعد هذا الحادث أخطر حادث في تاريخ الطاقة النووية . وقد حدثت حوادث مماثلة لإن كالت أقل حجماً - في المملكة المتحدة عام ١٩٥٧ ، وفي بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٧٩ . ومنذ حوال عام أو أكثر كان حادث تسرب الغازات السامة من أحد المصانع في الهند والذي راح ضحيته عدة آلاف من البشر .

(٢) قصة الحضارة : تأليف أ . م . جود وترجمة محمد بدران ، ص ٨٩ (لجنة التأليف

والترجمة والنشر) ؛

أنظر أيضاً : فلسفة الحضارة لألبرت شفيتر - ترجمة د . عبد الرحمن بدوي ص ٢١ (دار الأندلس ١٩٨٠) .

هناك أيضاً تطورات عالمية على الصعيد السياسي من الصعب ضبط مسارها . وليس الإرهاب الدولي إلا إحدى السمات الظاهرية لهذه التطورات التي تنكبت بجادة الصواب . وقد أصبح العلم — الذى ترتبت على نتائجه الأخطار المشار إليها — مطالباً الآن بأن يتحمل أيضاً عبء استقرار الحياة الإنسانية ، واستعادة السلام العالمى ، وذلك على أساس من التعاون الدولي ، وعلى أساس فحص الأسس التي يقوم عليها هذا العلم بهدف الوصول إلى أخلاقيات تحكم مساره وتضبط زمامه . (١)

لقد كان الاعتقاد العام في التقدم — الذى ساد القرن التاسع عشر والذى تأسس على التطور الهائل للعلم والتقنية — كان يحسب أن السلام العالمى سيأتى تلقائياً خلال التطور الحضارى الشامل . وقد أدى هذا الاعتقاد إلى الركون تماماً إلى « نوع من الرضا الساذج بما حققناه من إنجازات مادية رائعة ، وضللنا بفكرة سطحية عن الحضارة ، إذ آمنا بتقدم هو أمر مفروغ منه لأنه متضمن في الوقائع نفسها » (٢) . ولكن الكوارث التي سادت القرن العشرين هزت هذا الاعتقاد هزاً عنيفاً ، وجعلت الثقة في مثل هذا السلام ائتلقائى أمراً خيالياً .

أما فكر العلوم الطبيعية — الذى اعتقد المتطرفون من أنصاره أنه قد كشف النقاب عن أسطورية الفكر الميتافيزيقى وأسطورية الأديان — فقد كشف — بما ترتب على نتائجه من أخطار تهدد البشرية جمعاء — عن أسطورية الاعتقاد بأنه وحده قادر على إسعاد البشرية .

وليس هناك شك في أن المشكلات الحضارية التي تواجه البشرية . مشكلات لا حصر لها ، وأنها تبدو مستعصية على الحل . ولكن هذا ليس دليلاً على

(١) المرجع السابق ذكره في هامش رقم (١) .

(٢) فلسفة الحضارة ، ص ١١١ .

أن حلها أمر غير ممكن . فقد قامت الإنسانية في تاريخها الطويل بحل الكثير من المشكلات في مجالات عديدة مما كان يبدو في حينه أمراً مستحيل الحل . وقد حققت البشرية لإنجازات عظيمة كانت رداً على التحديات التي واجهتها . وفي هذا المقال نريد أن نتناول مفهوم المسئولية بوصفه الدعامة التي ترتكز عليها الحضارة الحديثة أو التي ينبغي أن ترتكز عليها .

٢ - مفهوم الحضارة

وفي البداية نرى أنه يتحتم علينا أن نرسم إطاراً عاماً لمفهوم الحضارة يكون تعبيراً عن الفهم الحديث لهذا المفهوم ، وذلك دون الدخول في صراع التعريفات المختلفة لمصطلح الحضارة (١) :

إننا عندما نتأمل في ظاهرة الحضارة فلإننا نفكر أولاً في ذلك الميراث الحضارى الضخم الذى آل إلينا من أجيال سابقة ، نفكر فيما قامت ولا تزال تقوم به الحضارة من تغيير الحياة على الأرض تغييراً بعيد المدى بشكل يدعو إلى الدهشة . وعندئذ يحق للمرء أن يقول : إن الحضارة هي امتياز للإنسانية فالإنسان وحده هو صانع الحضارة .

وعند النظرة التأملية القريبة في ظاهرة الحضارة ندرك أن الحضارة الموروثة - وهذا أمر ينسحب بطبيعة الحال على كل الحضارات المختلفة - ليست ببساطة شيئاً موروثاً ، وإنما هي باستمرار شئ يتحتم على المرء أن يسعى إلى امتلاكه مرة أخرى بمجهود جديد حتى يصبح عن طريق هذا الجهد مالكاً حقيقياً لتلك الحضارة ، كما ندرك أيضاً أن المضمون الحقيقى للحضارة يكمن في هذا الاكتساب الجديد والامتلاك المتجدد الذى يظهر في صورة جديدة . وبهذه الطريقة وحدها يظل هذا المضمون الحضارى حياً نابضاً بالحياة .

(٢) إذا كان علينا أن نختار تعريفاً للحضارة فلإننا نميل إلى الأخذ بالتعريف الذى قال به ألبرت شفيتر في كتابه فلسفة الحضارة (ص ٣٤) والذى يقول فيه : إن الحضارة بصورة عامة هي « التقدم الروسى والمادى للأفراد والجماعات على السواء » .

٣ - الحضارة والمسئولية :

ولكن الأمر لا يقف عند حد الإمتلاك المتجدد للحضارة ، ولا يجوز له أن يقف عند هذا الحد . فهذا أمر لم يعد كافياً على الإطلاق . فالحضارة - قبل كل ذلك وبعده - هي التزام أخلاقي . وهذا الجانب يعد ذا أهمية خاصة بالنسبة لعصرنا الحاضر .

وهذه الحقيقة والموقف الذى تتطلبه يبدو ان لنا المنطلق الوحيد الممكن لمحاولات التغلب على المشكلات الحضارية المتشعبة فى عصرنا الحاضر ، سواء كانت هذه المشكلات داخل نطاق الحضارات المختلفة كل منها على حدة ، أو كانت مشكلات على مستوى العلاقات الحضارية الدولية .

إن مثل هذه الحضارة - بالمعنى المشار إليه - هى وحدها التى يمكن أن تكون جسراً عبر الحدود بين الحضارات المختلفة ، وذلك لأنها تجعل من السهل اتخاذ موقف التسامح إزاء عوالم الحضارات الأخرى . وفى ظل التسامح الذى توفره الحضارة تتاح للمرء حرية التفكير . وقد يفكر المرء فى اتجاه خاطئ ، ولكن لفت نظره إلى الاتجاه الصحيح لا يكون عن طريق الإرغام أو القهر ، وإنما يكون بالحكمة والموعظة الحسنة . وهكذا ينتفى التعصب الأعمى ، ويختفى العنف الجهول فى ظل الحضارة الحقيقية (١) .

وهذا التسامح المشار إليه يمكن أن يكون بمثابة مدخل للالتقاء وللحوار الحقيقيين بين الحضارات المختلفة ، ولحاولات التفهم الحقيقى للحضارات الأخرى . والحضارة بهذا المعنى أيضاً تجعل - من بادىء الأمر - كل محاولات رفض الحضارات الأخرى أمراً غير وارد ، وتكشف النقاب عن الأحكام المسبقة التى تنبنى عليها هذه المحاولات ، كما تكشف أيضاً عن عدم لياقة أشكال السلوك المرتبطة بهذه المحاولات بما تمثله من أسلوب الخطرسة والاستخفاف .

(١) قصة الحضارة ص ٧٢ وما بعدها .

وعندما نقول إن الحضارة التزام أخلاقي فإننا نعني أنها ليست مجرد حضارة لإنتاج أو استهلاك ، فهذه لا تستحق أن يطلق عليها لفظ حضارة . فلم يعد يكفي أبداً أن يقتنى المرء الحضارة مجرد اقتناء ، الأمر الذى يمكن أن يؤدي — كما هو الغالب — إلى متعة بحتة ، ويؤدي أيضاً أو يمكن أن يؤدي إلى ضيق الأفق و الرضا الكاذب عن النفس (١) .

إن الحضارة لها طبيعة مزدوجة . فهي من ناحية تحقق نفسها فى سيادة العقل على قوى الطبيعة ، ومن ناحية أخرى فى سيادة العقل على نوازع الإنسان . وليس يكفي إطلاقاً أن يسود العقل على الطبيعة الخارجية ، فهذه السيادة ، وإن كانت تمثل تقدماً إلا أنه تقدم تقترن فيه المزايا بالمساوىء التى يمكن أن تعمل فى اتجاه البربرية . وليس يخفى علينا ما يمكن أن تجره الأساحة الذرية على البشرية من ويلات .

ومن هنا فإنه لا بد أن تكون هناك سيادة للعقل على نوازع الإنسان أيضاً حتى لا يستخدم الناس القسوة التى أعظمهم إياها السيطرة على الطبيعة ضد بعضهم البعض ، لأن ذلك يلقى بهم فى كفاح من أجل الوجود أشد ترويعاً من ذلك الكفاح الذى كان يقوم به الناس الذين يعيشون على الفطرة

(١) لقد هاجم مالك بن نبي — فى فصل بعنوان (من التكديس إلى البناء) فى كتابه شروط النهضة — الوضع الحضارى القائم فى العالم النامى ، ووضع مقياساً عاماً لعملية الحضارة صاغه فى قوله : « إن الحضارة تلد منتجاتها » ، وذهب إلى القول بأنه سيكون من السخف عكس هذه القاعدة ومحاولة صنع حضارة من منتجاتها . فلكى نشئ حضارة لا يتحتم علينا أن نشترى كل منتجات الحضارة الأخرى . فهذه الحضارة إن باعنا منتجاتها فلا يمكن أن تبيننا روحها وأفكارها وكل المعانى التى لا تلمسها الأنامل .

ونحن عندما نقول هنا إن الحضارة التزام أخلاقي أو عندما نقول إن الحضارة مسئولية (وكلا التعبيرين يعنيان لدينا شيئاً واحداً) فإننا نعني أن هناك شيئاً ذاتياً أساسياً يجب أن يقود عملية التحضر . فهى عملية متبعة من الداخل أساساً ، ولا تخفل كثيراً بالزعرى الظاهرى الخالى من المضمون . ولهذا يمكن أن نرى فرداً من الأفراد يستخدم كل منتجات الحضارة ولكنه لا يسلك سلوكاً حضارياً . ومثل هذا الفرد لا يمكن أن يقال عنه إنه متحضر رغم الأكوام الهائلة التى يحيط بها نفسه من منتجات الحضارة .

والطبيعة البدائية ، والمقصود بسيادة العقل على النوازع الإنسانية هو أن تتجه إرادة الأفراد والجماهير إلى الخير المادى والروحى للكل وللأفراد الذين يتألف منهم الكل ، وبعبارة أخرى أن يكون سلوكهم سلوكاً أخلاقياً . وهكذا نستطيع أن نقول إن التقدم الأخلاقى هو جوهر الحضارة الحقيقى . (١)

وهذا يؤكد المعنى الذى أشرنا إليه من قبل وهو أن الحضارة التزام أخلاقى ، أو بعبارة أخرى هى مسئولية . فالحضارة الصحيحة توسع الأفق وتجعل المرء على وعى بالمسئولية الكبيرة التى يتحملها الإنسان الفرد ، ليس فقط تحمله لمسئوليته عن أعماله الخاصة ، وإنما — بمعنى معين — تحمله لمسئوليته عن العالم الذى يعيش فيه . وامتلاك الحضارة يعنى اعتراف المرء بالمسئولية ويعنى تحمله أيضاً لهذه المسئولية . وذلك لأن الحضارة — التى هى امتياز للإنسانية — ليست امتيازاً لفرد يلعب الحظ دوراً فى امتيازه ، وليس امتيازاً لمن حباه الله بموهبة خاصة ، وإنما الحضارة مسئولية بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى .

٤ - المسئولية والحرية :

والإنسان مسئول لأنه حر ، وتحقيقه لحرية لا يكون إلا بتحمله للمسئولية . والإنسان الذى كان فى السابق ينعم بشيء من الاستقرار النفسى فى ظل تصور واضح المعالم للعالم الذى يعيش فيه — يفقد اليوم هذا التصور الواضح ، وفى الوقت نفسه يشعر بالضياح ، ويشعر بحريته فى خصم عالم دائم التقلب متلاطم الأمواج . وفى ظل هذه الظروف لا يجد الإنسان المعاصر هويته أو ذاتيته إلا من خلال تحمله للمسئولية . وعلى الرغم من ارتباط الإنسان بالطبيعة والتاريخ فإنه فى الوقت نفسه يتمتع بالحرية والاستقلال .

وإذا كان التطور الحضارى يتحمل عبء القيام به أفراد من الناس يفكرون

في المثل التي تهدف إلى تقسيم المجموع ، ويكيفونها مع وقائع الحياة على نحو يجعلها قادرة على التأثير تأثيراً قوياً في ظروف العصر - إذا كان الأمر كذلك - وهو كذلك بالفعل في رأينا - « فإن مقدرة الإنسان على أن يكون رائداً للتقدم ، أعني أن يفهم ماهية الحضارة وأن يعمل بها ، يتوقف على كونه مفكراً ، وعلى كونه حراً ، إذ ينبغي أن يكون مفكراً ليكون قادراً على فهم مثله وتصويرها ، وينبغي أن يكون حراً ليكون في وضع يهيئ له ، أنه أن يدفع بمثله في الحياة العامة » (١) .

وإذا كانت الحرية ضرورية للتحضر فلأنها تصبح عديمة المعنى إذا لم تتوفر للإنسان وسائل العيش من القوت والكساء والمأوى ، وإذا لم تتوفر له الأمن على نفسه وماله وعرضه ودينه . وفي هذه الحرية تكن كرامته الفريدة وفرصته في تحقيق وجود إنساني يليق بكرامة الإنسان (٢) .

وإذا اتضح لنا ارتباط الحرية والمسئولية في البناء الحضارى فلأنه يتضح لنا أيضاً أن المسئولية هنا تكتسب بعداً جديداً وخاصة في عصرنا الحاضر ، إذ لم تعد مسئولية واحدة الجانب من حيث هى مسئولية الذات العاملة وما تقرره من سلوك ، وإنما يضاف إلى ذلك بعد جديد يتمثل في امتداد المسئولية إلى ما يحدث في العالم وإلى الظروف الحياتية للإنسان (٣) .

والمسئولية بهذا المعنى تستند إلى الاقتناع بقضامين كل البشر . وإدراك هذه المسئولية والاعتراف بها أمر يتوقف على فهم الحرية الإنسانية باعتبارها قيمة مطلقة والاعتراف بها من حيث هى كذلك . ولا يمكن -- في حقيقة الأمر -- فصل حريتي عن حرية الآخرين ، لأن الحرية لا يدركها المرء إدراكاً حقيقياً إلا بممارستها عن طريق علاقته بالآخرين : فالعلاقة بين الأشخاص هى وحدها

(١) المرجع السابق ص ٢٠ وما بعدها .

(٢) دراسات إسلامية للدكتور محمد عبد الله دراز ص ٥٧ - دار القلم بالكويت ١٩٨٠ .

(٣) Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 6, p. 1580 ff., (٢)
(Munchn 1974).

التي تجعل الحرية أمراً ممكناً (١). والمسؤولية التامة تستند دائماً بالضرورة إلى العلاقات الإنسانية الأساسية المطلقة التي تتمثل في المحبة والأخوة والعدالة والإخلاص والترحام.

٥ - الحرية والسلوك الأخلاقي :

والعمل المسئول بهذا المعنى ليس مجرد اهتمام أو عطف ، وإنما هو أمر يتفق مع مطلب أساسي وهو حضور أو وجود كل من أجل الآخر وجوداً مطلقاً ومتبادلاً . وإدراك المسؤولية على هذا النحو يتعلق باستمرار بالضمير الداخلي لكل فرد ، أما الطريقة التي تفهم بها المسؤولية فهما محددان وكيفية تحويلها إلى عمل فهذا أمر يتفق مع فهم كل فرد لذاته . فالإنسان هو ذلك الكائن المجهول كما عبر عن ذلك أحد الكتاب تعبيراً قوياً (٢).

وليست الحرية هي حرية الاختيار العشوائي ، فإذا فهمت على هذا النحو فقط ، ولم تفهم على أنها الحرية التي تستطيع أن تختار السلوك الأخلاقي ، وإذا تم سلوك الإنسان على نحو عشوائي فقط أو كانت قراراته مجرد اختيار بين دوافع طبيعية . إذ كان الأمر كذلك فإن هذا يعني أن الإنسان يكون خاضعاً لتحديد أجنبي عن جوهر طبيعته ، وبالتالي لا يكون حراً ، ويظل منتظماً إلى عالم الطبيعة . وبذلك لا يصل إلى فهم حقيق لذاته ، ويتصرف بطريقة تفتقد الشعور الحقيقي بالمسؤولية .

(١) ويحق لنا أن نذهب أيضاً إلى أبعد من ذلك ونؤكد أن الإنسان لا يمكن أن يعيش ويتمتع بنعمة الحياة ذاتها إلا في ظل علاقة إنسانية . وقد أثبتت ذلك البحوث العلمية : فقد أجرى العلماء في أمريكا تجربة تفصنت عزل خمسة من الأطفال حديثي الولادة في حجرة واسعة معقمة تعيقاً ممتازاً ، ومجهزة بأحدث الوسائل الصحية ، وعصص لكل طفل فراش صغير أليق في غاية النظافة . فإذا حان موعد الطعام دخلت الممرضة فألقت كل طفل زجاجة لبن تتوافر فيه كل شروط الغذاء الصحي ، ولكن الممرضة - حسب التعليمات المشددة من جانب الأطباء العلماء أصحاب التجربة لم يسمح لها بلمس الطفل أو حمله بين ذراعيها وهددته أو تدليله أو مضاحكته أو مداعبته بكلمة أو قبلة . فكان تعاملها مع هؤلاء الأطفال تعاملآلياً كما لو كانت تتعامل بالقلع مع آلة من الآلات لا مع شخص بشري . وكانت نتيجة هذه التجربة - اللا إنسانية - هي موت الأطفال الخمسة رغم العناية الصحية الفائقة . وكان سبب موت الأطفال - كما شخصه العلماء - هو الحرمان من هذه العلاقة الإنسانية . الحرمان من الحنان الأموي ومن التدليل والهدوء والمداعبة والقبلات . فهذا كله يمثل بالنسبة للطفل لكسيرة الحياة . والعلاقة الإنسانية هي التي تضمن له كل ذلك . (راجع صحيفة « الأخبار » القاهرية في ١٤-٧-١٩٨٠ ص ١٤) .

(٢) هو ألكسيس كاريل في كتابه : الإنسان ذلك المجهول . ترجمة شفيق أسعد فريد - مكتبة المعارف بيروت .

وليس هناك شك في أن شعور الكل بالمسئولية من أجل الكل قد بلغ في عصرنا حسداً لم يبلغه من قبل . ولعل ذلك يرجع إلى إدراك عظم الأخطار التي يشترك الجميع في التعرض لها . وعلى الرغم من ذلك فإن هناك قدراً متزايداً من الأعمال اللامسئولة يروج بها هذا العصر ويساء فيها استخدام الحرية سواء من جانب الأفراد أو الجماعات (١) .

٦ - الحرية في العصر الحديث :

ويستطيع المرء أن يتبين من خلال تاريخ العالم تقسماً مستمراً نحو الحرية ابتداء من تاريخ الإمبراطوريات الكبرى التي كان فيها فرد واحد فقط يشعر بالحرية وهو الحاكم أو الإمبراطور ، إلى مجتمعات العبودية القديمة التي كان فيها البعض فقط يتمتع بالحرية ، إلى نظام المجتمعات الإقطاعية التي كان يباشر فيها السادة الأحرار نظام السخرة والاستعباد ، إلى أن وصل الأمر إلى النظم القانونية التي يسود فيها القانون في العصر الحديث .

ومع ذلك يحق للمرء أن يتساءل : هل أتاح العصر الحديث حقاً للفرد إمكانية تحقيق حريته التي أعطيت له ؟

أليس الأمر هو أن الإنسان في المدنية الحديثة قد تم توجيهه من جانب واحد فأصبح واقعاً تحت تأثير صورة واحدة الجانب للعالم وهي صورة العلم والتقنية ، وأنه أصبح خاضعاً لجبريات المدنية ، وأنه قد فقد حريته نتيجة لعملية الخضوع للطبيعة - بما فيها طبيعته البشرية - خضوعاً تقنياً أو تقنياً اجتماعياً (٢) ؟

إن هذا الخطر قائم دون شك . ومع ذلك فإن هذا لا يجعلنا نذهب إلى المدى الذي ذهبت إليه المزاعم التي تقول بأن العلم الطبيعي والتقنية قد دمرتا الأسس الأخلاقية للمدنية تدميراً لعله تدمير نهائي ، أو من البقية الباقية من الحضارة لا نستطيع أن نقسم ثقلاً مقابل العلم والتقنية (٣) ، أو أن

(١) Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2, p. 480.

(٢) المرجع السابق ص ٢٥٦ .

(٣) M. Born : Erinnerungen und Gedanken eines Physikers, in : universitas, 23, p. 273 ; Handbuch, op. cit., p. 828

الأخلاق والحق ليست إلا أموراً ثانوية ، أى ليست إلا بناء فوقياً — كما تزعم الماركسية — فكل هذه المزاغم وأمثالها ليست إلا أفكاراً تشاؤمية ، وليست إلا « إلحاداً أخلاقياً » — إذا جاز لنا أن نستعير هذا التعبير من هيغل (١).

فهناك جهود عالمية كثيرة ومحاولات دولية عديدة تهدف إلى حل بعض مشكلات المدنية الحديثة تتمثل في مؤسسات للتعاون الدولي في مختلف المجالات . وكمثال على ذلك تلك المؤسسات العديدة المتفرعة عن الأمم المتحدة .

وإذا كانت هذه المحاولات وتلك الجهود لا تزال ضعيفة ، بل وقاصرة في لمعظم الأحيان عن أداء دورها بطريقة مرضية فإن مجرد وجودها يدل على أن الإنسان في العصر الحديث قد بدأ يدرك مدى ضخامة المسؤولية التي ألقيت على عاتقه في الحضارة الحديثة ، وهي مسئولية إنقاذ البشرية من الأخطار المحدقة بها وإنقاذ الحضارة نفسها من التدمير .

٧ - الحضارة المادية وحضارة السلوك الأخلاقي :

ولكن هناك مشكلة كبرى تواجه الإنسان في العصر الحديث وتشكل عائقاً كبيراً أمام التحقيق الأمثل للحضارة ، وتلك هي مشكلة التناقض القائم بين الحضارة الشيئية أو الحضارة المادية — وهي حضارة ليست إلا وسيلة ولا تعرف غايات أخلاقية حقيقية — وحضارة السلوك الأخلاقي . وهذا أمر يتطلب ضرورة إدراك المكان الصحيح لكل منهما في تشكيل الحضارة الحقيقية وإقامة التوازن المعقول بينهما .

وحقيقة الأمر هي أن هذه المشكلة ليست وليدة العصر الحديث ، فهي مشكلة قديمة جابدة . وقد صهر لنا أفلاطون في محاورته المسماة (بروتاجوراس) هاتين الحضارتين في شكل أسطورة ، وأشار إلى أن الناس

(١) Hegel : Philosophie des Rechts, p. 25.

في البداية كانت تنقصهم الحكمة السياسية الضرورية لتعاشيهم . وقد استطاعوا أن يصنعوا لأنفسهم بيوتاً يسكنون فيها وملابس يرتدونها وغذاء يقيم أودهم ، واستطاعوا أن يحرموا أنفسهم من الوحوش الكاسرة ، ولكنهم مع ذلك كله لم يستطيعوا أن يحرموا أنفسهم من بعضهم بعضاً ، وراحوا يستخدمون أساليب الموت - التي تستخدم عادة ضد الحيوانات المتوحشة - ضد بعضهم بعضاً .

وتقول الأسطورة : إنه لكي لا ينقرض الجنس البشري بهذه الطريقة فقد منح (زيوس) الناس « الحياء والعدالة » ، كما منحهم فضيلة الاجتماع والعلم (١) .

إن المشكلة الحقيقية في عصرنا الحاضر تتمثل - في رأينا - في هذه الحقيقة المؤلمة وهي تراجع حضارة السلوك الأخلاقي تراجعاً بعيد المدى أمام الحضارة الشيئية . وقد أكد Behrendt هذه الحقيقة أيضاً عندما أشار إلى أن الخطر الحقيقي الذي يهدد الإنسان المعاصر يكمن في أن قدرته على تشكيل ذاته على المستوى الفردي والجماعي قد تراجعت تراجعاً حاداً خلف قدرته على تشكيل بيئته تشكيلاً مادياً (٢) .

ومن هنا يعلم السعي من أجل سيادة السلوك الأخلاقي في مقابل الحضارة الشيئية البحتة مسؤولية يشترك في تحملها كل فرد . فقد ألقت المقادير في يد الحرية الإنسانية مصير هذا النزاع القديم المتواصل حول سيادة العقل . وقد صار لزاماً علينا أن نتأمل كيف نميز بين الأمور الجوهرية وغير الجوهرية في الحضارة . ولا يجوز أن يغيب عنا أن هدف الحضارة هو الإنسان قبل أي شيء آخر .

(١) Platon : Samtliche Werke, Bd. 1, p. 61 ff. (Rowohlt) 1963.

انظر أيضاً : هرولاجوراس لأللاطون - ترجمة محمد كمال الدين على يوسف ص ٥٥ وما بعدها - دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٧ .

(٢) انظر في ذلك Behrendt في كتابه : الإنسان في ضوء علم الاجتماع :

Der Mensch im Licht der Soziologie, p. 143 ff., 1962 .

وفي تأكيدنا على معنى الإنسان ركرامته وحرريته لا نعدر قول الحق إذا قلنا بصفة عامة مع مالك بن نبي : « إن الحضارة تنتهى عندما تفقد في شعورها معنى الإنسان » (١) .

وهناك ارتباط لا ينفصم بين الأخلاق والإنسانية . فالأخلاق تذهب إلى المدى الذى تذهب إليه الإنسانية ، الإنسانية معناها توفير الاعتبار لوجود أفراد الإنسانية وسعادتهم . وحيث تنتهى الإنسانية تبدأ الأخلاق الزائفة والحضارة الزائفة (٢) .

ونحن بوصفنا بشرا لن نستطيع بقوانا المحدودة أن نصنع عالماً بالغ الكمال ، ولكننا نستطيع السعى إلى هذا العالم الكامل بجهد متجددة باستمرار . ولا يجوز أن يثبنا عن هذا السعى ما يلاحظه المرء من أن الاغتراب الذى يعاني منه الإنسان في عالمنا المعاصر قد وصل إلى حد لم يصل إليه من قبل . لذلك أدعى إلى الاستمرار في السعى نحو التحقيق الأمثل للمعنى الأخلاقى (٣) . ولا يجوز لتلك النظرة التشاؤمية أن تقف عائلاً أمام سعى الإنسان سعياً متواصلاً نحو التقدم . فالتقدم في حاجة إلى دافع ، والدافع إلى التقدم لا يأتي إلا من فلسفة متفائلة تؤكد أن العالم والحياة لهما قيمة في ذاتهما . والمجتمع لا يمكن أن يصبح كياناً أخلاقياً إلا بقدر سعى الأفراد فيه لتوكيد أنفسهم على أنهم أشخاص أخلاقيون (٤) .

والأخلاق تنبئ في حقيقتها على الضمير الداخلى للإنسان . وقد كان سقراط يسمى صوت الضمير « بالروح الإلهى » الذى ينهاه كلما اعتزم فعلاً منافياً للأخلاق ، ويسميه فشته Fichte بالهاتف المذموم من العالم الأخرى الذى يبين لنا كيف ينبغي علينا أن نتكيف مع نظام العالم الروحى ، وهو الذى يأمرنا في كل حالة خاصة من حالات وجودنا بما يجب علينا أن نفعل بالتحديد في هذه الحالة ، وما يجب علينا أن نتجنب فيها . وهذا الصرت

(١) تأملات لمالك بن نبي ص ٩٠ - دار الفكر بدمشق ١٩٧٩ .

(٢) فلسفة الحضارة ص ٣٩٨ .

(٣) R. Lauth : Ethik, p. 95, Stuttgart 1969.

(٤) فلسفة الحضارة ص ٤٠١ ، ١١٣ .

يلازمنا فقط عندما نصغى إليه بانتباه في كل وقائع حياتنا ولا يكف أبداً عن تعليمنا وإرشادنا (١) .

وإذا كان هناك فيلسوف مثل هوبز لم ير في هذا الصدد ما رآه فشتة وأمثلة ، بل ذهب في تصوره إلى حشد رؤية الإنسان ذنباً بالنسبة لأخيه الإنسان ، وأن الكل في حرب ضد الكل ، فإن التصور الذي نرى أنه يتلاءم مع الحضارة الحقيقية — أو الذي يعبر عن لب هذه الحضارة - والذي ينبغي أن يصل إلى وعى الأفراد والجماعات هو : « مشولية الكل عن الكل » .

حول بعض جوانب الغموض في محاورة ثياتيتوس

لافلاطون : بين الفكر والمعرفة

بقسليم

د . عزت قرني

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة عين شمس

حول بعض جوانب الغموض في محاوره ((ثياتيتوس))

لأفلاطون : بين الفكر والمعرفة

تتمثل محاوره « ثياتيتوس » لأفلاطون بما يثير إشكالات التفسير ، ونعرض هنا لجانب معين من جوانب الغموض فيها يتمثل في اتجاه نحو الخلط بين ما يدخل في نطاق المعرفة وما يدخل في نطاق الفكر . والملاحظة الأساسية هنا أن هذه المحاوره ، وهى التى تعلن أنها تنوى تعريف المعرفة ، تتكلم باستفاضة رغم ذلك عن الفكر ، ومن جهة أخرى ، فإن هذا الفكر يقترب كثيراً ، في النصف الثانى من الحوار ، من معنى المعرفة .

أولاً : من المعرفة الى الفكر

في الصفحات الأولى للمحاوره يظهر موضوع الحوار على أنه الـ Sophia (الحكمة) والـ epistêmê (العلم) ، وعلى الشخص ، وبعد إعلان أن هاتين الكلمتين تدلان على شيء واحد (١٤٥ هـ ٦) (١) ، أنه طبيعة الـ episteme (٢) . ولكن سرعان ما يضع ثياتيتوس ، الرياضى الشاب اللامع المتحاور مع سقراط ، عينيه واهتمامه على فعل المعرفة ، الذى يرى أنه هو نفسه فعل الإحساس أو الإدراك الحسى . هذا التباعد ما بين الدعوة السقراطية وإجابة ثياتيتوس يمثل أهمية معينة ، وسرف نرى مدى هذه الأهمية من بعد ، ويهمنى هنا أن نبرهن أن هذا الاختلاف ليس مجرد خلق من

(١) تشير مراجعنا إلى سطور طبعة A. Dicks للنص اليونانى في مجموعة G. Bude الفرنسية المعروفة . ومن جهة أخرى فإننا نكتب الحروف اليونانية بحروف لاتينية مل النحو المقرر في ترجمتنا للمحاورات الأفلاطونية .

(٢) راجع ١٠١٤٥ - ١٠ : epistêmê oti pote tunkhanei on

و ١٠١٤٦ - ١٠ : epistêmê auto oti pot'estin

وراجع أيضاً ١٤٨ ، ٢١ ، ١٥١ ، ٤٤ .

جانب المفسر يفرضه على النص فرضاً ، وإنما هو تعبير عن واقعة يحتويها النص الأفلاطوني نفسه .

ذلك أن إعلان أول تعريف من تعريفات ثياتيتوس للعلم ، وهو الذى يظهر فى ١٥١ د - هـ ، يستخدم على الفور ومن البداية ثلاث صيغ فعلية : o epistamenos (العارف أو العالم ، فى صيغة اسم الفاعل) ، aisthanesthai (يدرك ، فى صيغة المصدر) ، و epistatai (يعرف ، من epistasthai المصدر) ، وبعد استخدام هذه الصيغ الفعلية ، يقول ثياتيتوس بإيجاز أن epistêmê (علم) و aisthêsis (إدراك حسى) هما نفس الشيء .

إن استخدام هذه الصيغ الفعلية المشار إليها ، والأول منها بوجه خاص ، يدل على أن ثياتيتوس كان فى ذهنه محاولة الإجابة على سؤال : كيف يصل المرء إلى أن يعرف ؟ أكثر بكثير من محاولة الإجابة على سؤال : ما هى المعرفة ؟ ويمكن أن نكشف فى إجابة ثياتيتوس بحد ذاتها عن تحولين أو انحرافين من منظور المعرفة إلى منظور الفكر .

(أ) - فهناك فى المحل الأول دخول ظاهرة الإدراك الحسى على مسرح الحوار ، ومن المفهوم أن الإحساس ظاهرة تقترب من جانب الفكر أكثر بكثير من اقترابها من جانب العلم أو المعرفة ، لا لشيء ، على الأقل ، إلا لأن الإحساس والفكر كليهما يتعلقان بالذات على نحو أوضح بكثير من تعلق العلم أو المعرفة بذات العارف ، ولا حاجة إلى التنبيه إلى أن أفلاطون كان يريد أن يكون العلم ظاهرة موضوعية محضة . ومحاوره «ثياتيتوس» ذاتها فى صفحاتها الأولى تنظر إلى العلم من زاوية مضمونة على الشخص (١) .

(ب) - ومما يقرب الإحساس من الفكر ويضعهما فى فئة مشتركة ،

(١) نشير سريماً هنا إلى نص ١٤٥ جـ الذى يتحدث عن manthanein (يتعلم) قبل أن يأتى على ذكر الـ Sophia (الحكمة ، وكذلك المعرفة بأوسع المعانى) فى ١٤٥ هـ .

ويميزها كذلك معاً من العلم ، أمر يتصل بهذه المسألة الأخيرة ذاتها : ففي حالة الإحساس والفكر يكون موضع التأكيد هو واقعة فعل الإحساس وواقعة فعل التفكير ، بينما الذى يهم فى حالة المعرفة إنما هو حصيلتها الموضوعية .

وبعد أن يقدم ثياتيتوس تعريفه المشار إليه للعلم ، أنه الإدراك الحسى ، يقوم سقراط بالتقريب بينه وبين مذاهب بروتاجوراس أو القضايا المنسوبة إليه على الأقل . وهذا التقريب يزيد من أثر الإنحرافين الذين أشرنا إليهما . ذلك أن مواقف بروتاجوراس^١ تنظر فى المحل الأول ، وربما الوحيد ، من منظور الجانب الذاتى فى كل ظاهرة عقلية ، وتجعل الأمر كله يلور حول فعل « يظهر » (أو « يبدو » Phainesthai ، ١٥٢ أ ٨) ، أى « يدرك » أو « يتصور » . ومن الجهة السلبية . سنأفلاطون فى محاولته لبيان التقابل بين ما هو داخلى ، وهو التصور ، وما هو خارجى ، أى الموضوع ، أو المفروض أنه كذلك ، فإنه ، أى أفلاطون ، سيكون مرغماً على الاهتمام بتفاصيل ما يلور فى داخل الذات العارفة (وسنقول « الذات » وحسب اختصاراً ، فى مقابل الموضوع) . وسوف يهتم بوجه خاص ، وهذه هى الملاحظة الثانية لنا ، بمحاولة إدخال الإدراك الحسى فى حدود إطار « عقلى » ، وهو ما سيؤدى إلى تبديد زعم الاستقلال الذاتى للفعل الإدراكى الرئيسى عند بروتاجوراس وهو فعل « يظهر » ، وإلى إظهار البرهان على ضرورة جهة تقوم « بالحكم » بين الإحساسات ، واتى تنظم مواد الفكر ، والتى ستكون لها فيه الكلمة الأخيرة والحاسمة .

والآن ، وبعد هذه النظرات العامة ، فلنأت إلى فحص الأمر عن قريب .

إذا نظرنا إلى المحاورة ككل ، فإنه يمكن أن نقول إنه بدءاً من ١٥١ هـ ، حيث يستخدم ثياتيتوس الإصطلاح المصام من حيث مغزى صيغته epistamēnos (العارف ، القائم على المعرفة أو فى حالة فعل المعرفة) ، وحتى ٢٠١ ج ، فإن الحوار كله يتركز على النظر إلى الذات العارفة ،

وعلى وجه أخص على العمليات التي تقوم بها أو التي تخضع لها .
ومن الأمثلة القوية في هذا الصدد الفقرة ١٥٥ هـ - ١٥٧ أ (وقارن
معهما أيضاً ١٥٣ د - ١٥٤ أ) حيث يعرض الحوار لنظرية دقيقة في الإدراك
الحسي . كذلك ، فلإن أفلاطون سيشير من جانبه ، في خلال الحسار من
بعد ذلك ، ومرات عديدة إلى أشكال الجنون وإلى الأحلام وإلى اضطراب
الحراس . وسوف يتحدث أيضاً عن تلك المشكلة الصعبة الخاصة بالتمييز بين
الحلم واليقظة ، وعن الظاهرة الذاتية تماماً والخاصة باعتقاد المرء في تصورات
ذاتها . فهو يقول : « إن البعض (في الجنون أو في الأحلام) يظن نفسه
(oióntai) إلهاً ، والآخر ، في نومه ، يتخيل نفسه (dinoóntai)
ذا أجنحة وأنه يطير » (١٥٨ ب) . ويقول : « إن المرء ليجتهد بغير جدوى
عن علامة يقدمها دليلاً (على أننا أيقظاء ولسنا بنومى) ... وهذه الكلمات
ذاتها التي نقبأها الآن ، لا يوجد ما يمنع أننا ، في أثناء النوم أيضاً ،
قد نظن (dokein) ، مع شيء من معنى « يعتقد ») أننا نقبأها . ونحن
نظن (dokómen) ، في خلال أحلامنا ، أننا نحكى حلماً ، فلإن
التشابه يكرن عجيبياً بين الموقفين » (١٥٨ ح) .

ماذا تعنى هذه النصوص ؟ إنها تعنى أن الحوار قد وضع جانباً ،
ليس مفهوم العلم وحسب ، بل ومفهوم الإحساس ذاته (١) ، وإننا وسط بحث
يدور كله حول مشكلة الفكر والتفكير . أما النظرية المنسوبة إلى بروتاجوراس
في هذا الجزء من المحاور ، فلإنها تدور حول مركز رئيسى هو فكرة
« ما يظهر » (وإن كان يدخل فيها بطبيعة الحال عامل الإدراك الحسى ،
راجع مثلاً ١٥٩ ج ١١ ، والفقرة التالية لها التي أشرنا إليها منذ قليل) ،
ولن نستطيع الدخول هنا في تفاصيل التعبير النصى عن تلك النظرية ،
ونكتفى بالقرل أن الصيغ التي تقدمها المحاوره تعبيراً عن قضايا بروتاجوراس

(١) ولكن راجع مع ذلك ١٥٩ ج - ١٦٠ ب .

تتجه إلى إحلال اصطلاحات من عائلة مفهوم الدوكسا (doxas) (الفكرة ،
الرأى ، الظن ...) محل الاصطلاحات المتصلة بفكرة «الظاهر» Phainesthai
ومن هنا إشارات أكثر وأكثر إلى مشكلة الفكر والتفكير .

وسيكون من السداجة أن نظن أن سقراط وثياتيتوس هما المسئولان
عن هذا التحول ، لأن أفلاطون هو مؤلف الحوار وما هذه إلا مجرد
أسماء . وعلى كل حال ، فإن توسيع البحث ليشمل مشكلة الفكر ما كان
إلا ليفيد أغراض أفلاطون :

(أ) - فهو بهذا يستطيع أن يجابه مشكلة عامة ، وليس جانباً محدداً
مقصوراً ، حتى ولو كان جانب الإحساس ، وهذا ستكون لنتائج أهمية
أكبر .

(ب) - من جهة أخرى ، فإنه سيكون بهذا في موقف أفضل من أجل
البرهنة على ضرورة تدخل العقل .

وإذا أتينا إلى القسم الطويل نسبياً والذي يسميه الشراح « دفاع »
بروتاجوراس عن نظريته (١٦٦ أ - ١٦٨ ج) ، فإنه من الواضح إنه يدور
هو الآخر حول مشكلة الفكر ، وهو ما يظهر جلياً من الإعلان الرئيسى في
ذلك الدفاع : « لا يمكن لأحد أن يفكر (doxasai) فيما ليس بموجود
(أى الوجودات) ولا كذلك أن يفكر في شيء آخر غير الانطباع الحسى ،
وهذا الانطباع الحسى صحيح وصادق دائماً » (١٦٧ أ - ب) .

وعلى أساس هذا التصريح ، فإن دور الانطباعات لا يتعدى دور تقديم
المواد إلى الفكر . بل إن ذلك « الدفاع » يتحدث عن معارف الأطباء
والزراع وغيرهم مستخدماً اصطلاحات الأفكار (راجع ١٦٧ ب - د ،
وكذلك ١٦٩ أ) .

وفي نص هام (١٧٠ أ - ب) يوضح أفلاطون أنه على وعى بالخلط ،
عند بروتاجوراس على الأقل ، بين « يفكر » (مع ما فيه من عنصر « الاعتقاد » ،

راجع ١٧٠ د) و «يعرف». يقول هذا النص : «إذن ، أيا بروتاجوراس ، فإن أفكارنا ، نحن أيضاً ، التي نعبّر عنها ، هي أفكار (doxas) الإنسان أو بالأحرى أفكار كل البشر . ونحن نقول إنه لا يوجد واحد لا يعتقد (egeisthai) أنه أعلم ، في أمر ، من آخرين ، أو أنه أقل علماً في أمر آخر ، من آخرين . ولا يوجد كذلك شخص لا يعتقد ، في خلال أعظم النوائب ، مثل الحرب والمرض والعاصفة في البحر ، أن البشر الذين يعرفون كيف يعالجون هذه الظروف ويسيطرون عليها هم كالألهة ، ولا يرى مقدماً فيهم أنهم منقلوبه ، وهم الذين لا يفضلونه إلا بشيء واحد : المعرفة (eidenai) » (١٧٠ أ - ب) .

ونجد تاليا مباشرة على هذا النص نصاً آخر أكثر منه وضوحاً ، ويكون برهاناً قاطعاً على الانزلاق من الاهتمام بالمعرفة إلى الاهتمام بالفكر : « إذن فالعلم هو ... فكرة صحيحة والجهل فكرة خاطئة (١) . وحتى إذا كان هذا الانزلاق يظهر وكأن بروتاجوراس هو المشلول عنه ، فإن النص الذي أثبتناه هنا يترجم اتجاهها يأخذ في السيطرة على مجرى الحوار كلها تقدم .

والذي يأتي بعد النص المشار إليه يثبت هذا الموقف . ذلك أنه منذ نهاية « دفاع » بروتاجوراس ، بل ومنذ بدايته ذاتها ، باستثناء ١٦٧ أ - ب ، وحتى ١٨٤ ب ، حيث يبدأ القسم الهام ١٨٤ ب - ١٨٧ أ ، في كل هذا لا يأتي الحوار على اهتمام بالإحساس أو يكاد ، وإنما الاهتمام ينحصر في التفكير وحسب ، وحتى في قسم ١٨٤ ب - ١٨٧ أ ، فإن الحديث لا يتناول الإحساس إلا من أجل البرهنة على علو العقل على الحواس ، ومن أجل توجيه نقد آخر ، وإن يكن غير مباشر ، إلى كل من مواقف بروتاجوراس وتعريف ثياتيتوس للعلم بأنه الإحساس ، على السواء .

oukoun tèn men sophian alèthê : ١٠ - ٩ ب ١٧٠ (١)
dian oían égountai, tèn de amathian pseudé doxan.

وراجع كذلك ج ٧ - ٨ .

بل إن خاتمة هذا القسم المشار إليه يمكن أن تكون خاتمة لبحثنا هذا الحالى ، حيث تقول : « لقد حققنا تقدماً هاماً بأن أبعدها تماماً البحث عنه (عن العلم *epistêmê*) فى جهة الإحساس ، وأن نتجه إلى البحث عنه فى الفعل ، مهما تكن تسميته ، الذى تتجه فيه النفس وحدها مباشرة إلى دراسة الموجودات » (١٨٧ أ) .

وتلخيصاً ، فقد بدأ الحوار بفحص طبيعة العلم ، ولكنه اتجه إلى الحديث عن الإحساس والإدراك الحسى ، ثم يهجر هذا الموضوع بالتدرج ليتم بموضوع الفكر والتفكير ، حيث ينتهى ، فى النص الذى أثبتناه منذ سطور ، فى البحث عن العلم من جهة الـ *doxazein* « يفكر » .

ثانياً : من الفكر الى المعرفة

هذه النتيجة التى لخصناها فى السطور السابقة هى ذاتها أفضل نهيد للانتقال إلى القسم الثانى من حديثنا . ذلك أنه ما دام الحوار يقترح الآن (١٨٧ ب) البحث عن طبيعة المعرفة أو العلم من جهة « الدوكسا » (أو الفكرة) ، فإن لنا أن ننتظر حلول خلط بين « الفكر » و « المعرفة » . فما هو الحال على الدقة ؟

هنا أيضاً (١) ، فلإن بذرة التطورات المستقبلية توجد بالفعل فى الصياغة الأولى لتعريف ثياتيتوس للعلم فى مرته الثانية . فهو حينما يقول الآن : إن العلم هو الدوكسا الصحيحة ، فإنه بهذا يبتعد عن الـ *doxazein* ، أى فعل التفكير ، الذى قاده سقراط إليه (١٨٧ أ) ، ليتوقف عند الدوكسا (الفكرة) ، بعبارة أخرى ، فإنه يقف عند نتيجة الـ *doxazein* بدلا من البحث فى عملية التفكير ذاتها ، أى عند الفكرة وقد تكونت بدلا من الفكرة وهى بسبيل التكون . وهكذا يتحول موضوع البحث إلى الفكر وقد كتتمل ،

(١) راجع بداية هذه الدراسة .

ومن ثم وقد أصبح شيئاً موضوعياً ، وهو ما يكون اقتراباً واضحاً من هيئة المعرفة .

ويتأكد هذا الاقتراب بوصف الدوكسا (الفكرة) بوصف الصحة أو الصواب ، حيث أن هذا الوصف إنما هو ربط بين الفكرة وبين الموضوعات التي تتجه إليها ، أو المفترض أنها كذلك ، وهو ما يقرب بين وضع الفكرة ووضع المعلومات . وسوف يتأكد هذا التفسير عندما نفحص القسم ٢٠٠ د - ٢٠١ ج ، الذي هو الاستمرار الحقيقي لفقرة ١٨٧ ب - ج التي أشرنا إليها ، والذي سوف نعود إليه بعد قليل .

ولنفحص الآن حالة الموضوع في القسم المتوسط ١٨٧ د - ٢٠٠ د ، وهو الذي يخصه أفلاطون لمشكلة الفكر الخاطئ . ويسبب محض طبيعة هذه المشكلة ، فقد كان من الطبيعي أن يستمر أفلاطون في الاهتمام بعملية التفكير التي تؤدي إلى خطأ الفكرة ، وأن يستخدم اصطلاح « دوكسا » في معناه الأساسي ، أي معنى « فكرة » (١) .

ومع ذلك ، ففي داخل هذا القسم من الحوار المخصص لفحص *to doxazein tina Pseude* ، نجد أن مفهوم « المعرفة » يحل مكاناً هاماً بل وبارراً . فبداية فحص مشكلة الخطأ (١٨٨ أ) ترى أن هناك بديلين مقدمين على سائر البدائل : إما أن يعرف المرء أو ألا يعرف (٢) . وصحيح أن « ما يعرفه المرء » أو « ما لا يعرفه » يميز في خلال الحوار عن فعل التفكير (*doxazein*) بأن الأول هو مادة للفعل الثاني (١٨٨ أ ٧ - ٨) ، ومع ذلك فإن يعرف ويفكر يختلطان كل منهما مع الآخر أكثر وأكثر في خلال المناقشة ، ولننظر مثلاً في هذا النص : « أن الشخص الذي يفكر فكراً خاطئاً (*O ta Pseudē doxazein*) ،

(١) راجع ١٨٧ د ٦ ، وكذلك مثلاً ١٩٠ أ ، ج ، ١٩٤ أ - ب ، ١٩٩ ب - ج ، ٢٠٠ ب .

(٢) *eto eideuai êmē eideuai*

هل هو يظن أن الأشياء التي يعرفها ليست هي التي يعرفها وأنها أشياء أخرى غير ما يعرف ؟ وهل كذلك ، فإنه يعرف هذه وتلك ، فهل يكون في حالته جاهلاً لهذه وتلك معاً ؟ . (١٨٨ ب ، وراجع ١٩١ أ - ب) .

ثم تظهر عدة محاولات لتفسير الخطأ في الفكر (١٨٨ د - ١٩١ ب) ، وتدور مباشرة حول فعل التفكير تاركة جانباً ، بشكل مؤقت ، بدليل « يعرف » و « لا يعرف » ، ولكن سرعان ما يعود هذا الموضوع الأخير عودة قوية في ١٩١ جو وما بعدها . ويبدأ هذا القسم الأخير بالسؤال التالي ذى المغزى : « هل من الممكن ، لمن يبدأ بالألا يعرف شيئاً ما ، أن يصل من بعد إلى معرفته ؟ » .

وفي هذا القسم يتجه أفلاطون مباشرة وصراحة إلى دراسة تكون المعرفة ، وعلى الأخص دور الذاكرة في هذا الشأن . وفي هذا الإطار يظهر الخلط التدريجي بين « يعرف » و « يفكر » ، كما يدل مثلاً نص ١٩١ د - ١٩٢ أ ، وفيه ينظر أفلاطون إلى الإحساس من حيث هو معرفة وليس من حيث هو تفكير كما كان الحال في تناوّلها ، أى المعرفة ، من خلال فحص التعريف الأول للعلم الذى قدمه ثياتيتوس . ويضع أفلاطون نصاً مشكلة تعريف « المعرفة » (to epistasthai) ، ويعرض اقتراحاً بتعريف لها (١٩٧ أ وما بعدها) . وفي هذه الفقرة ، التي يعرفها الشراح بفقرة « برج الحمام » ، فإن موضوع الحديث هو المعارف ، أو المعلومات ، جمع معلومة نتيجة فعل العلم ، التي يمتلكها المرء أو تلك التي يحوزها ، والمناسبات التي فيها تؤدي هذه المعارف إلى ظهور أفكار صحيحة أو خاطئة . ومثال ذلك : إذا كان الرياضى يبحث عن الأثنى عشر ويجمده ، فإنه يكون في الصواب ، أما إذا أخذ الأحد عشر مكانه ، فإنه يكون في الخطأ (١٩٩ أ - ب) . ويستخدم أفلاطون في هذه الفقرة اصطلاح doxazein بمعنى « إدراك » (أو إمساك) المعلومات ، ولكن هل هذا في الواقع شيئاً آخر غير فعل « يعرف » ؟ وعلى كل حال فإن فرض « الإمساك »

الشيء ، أى الفكرة الخاطئة ، يوضع فى صيغة معرفية : « ألا يعرف المرء ما يعرفه » (١) .

ولنعد الآن إلى التعريف الثانى الجديد للعلم فى رأى ثياتيتوس : العلم هو الدوكسا الصائبة أو الصحيحة . سبق أن أشرنا كيف أن هذه الصيغة تدل بحد ذاتها على انزلاق لمن جانب الدوكسا إلى جانب المعرفة . وسيظهر دليل جديد على صحة هذا التفسير إذا ما نحن فحصبنا فقرة ٢٠٠ د - ٢٠١ ج حيث يعود الحوار إلى نفس هذه المسألة . وهنا أيضاً ، وثالثاً ، نجد ما يدل على الاتجاه الجديد محتوى فى محض الإعلان الابتدائى الذى يبدأ به ثياتيتوس العرض . فقد دعا سقراط ثياتيتوس إلى إعادة عرض قضيته التى عرف بها العلم . فيقول ثياتيتوس : « إنها أن الفكرة الصحيحة هى العلم . إننا يمكن أن نقول إن التفكير تفكيراً صحيحاً هو معصوم من الخطأ ومؤكد ، وليس هناك فيما ينتجه إلا ما هو جميل وحسن » (٢٠٠ هـ) .

هذه الصياغة تثبت التداخل والتماثل بين الدوكسا (الفكرة) والمعرفة ، بأكثر مما تفعل صيغة « الدوكسا الصحيحة » كما سبق وأشرنا . ذلك أن « الفكرة الصحيحة » تعالج هنا من نفس منظور التخصصات « العلمية » ، أى معارف المتخصصين ، سواء كانوا هندسين أو أطباء أو زراع أو حتى متخصصين فى صناعة الأحذية (راجع ١٤٥ د - ١ - ٢ ، ١٤٦ ج - د) وذلك من حيث أنها « معصومة من الخطأ » وأنها « مقيدة » . ومن المعروف أن محاورات الشباب الأفلاطونية قد أثبتت هاتين الخاصيتين باعتبارهما ضروريتين لكل معرفة ، بالمعنى الحق للكلمة ، ولكل تخصص علمى ، أى لكل epistēmē .

فهناك إذن واقعة ثابتة : إن الفكرة تبحث هنا فى هذه الفقرة تحت ضوء نفس معايير المعرفة . ومع ذلك ، فقد يمكن أن يحتج بأن ذلك لا يكون

برهاناً كافياً على استخدام أفلاطون اصطلاح « الدوكسا » بمعنى تقترب أكثر وأكثر من مفهوم « المعرفة » ، حيث أنه لا يقوم هنا إلا بتقديم قضية ينسبها إلى آخر ، وأنه يضعها للفحص والمناقشة شأنها شأن كل قضية أخرى مما يعرض .

ولكن ، فلننظر إلى السطور التي تلى إعلان ثياتيتوس المذكورة ، وحيث يأخذ سقراط في فحصه ليفند التعريف المقترح ، ولنسأل : بأى معنى يستخدم سقراط هنا اصطلاح « الدوكسا » ، أو على الأدق « الدوكسا الصحيحة » ؟ لا إجابة في رأينا غير الإجابة التالية : لأنه معنى « التخمين » . والواقع أن إطار فحص سقراط للتعريف هو إطار « قضائى » . حيث يتحدث عن حالة القضية الذين تعرض عليهم قضية ما وتعرض أمامهم شهادة الشهود ويتكون لديهم اقتناع صائب ما كان يمكن أن يتكون إلا عند شاهد عيان ، شاهد الوقائع بأم رأسه ، لهذا بينما سوف يحكم القضية بناء على مجرد استماع للشهادة ، أى بناء على الدوكسا الصائبة التي أوصلها إليهم الشهود . وفي هذه الحالة سوف يكون حكمهم عن غير علم ، ولكن اقتناعهم سوف يكون صائباً ، حيث أن حكمهم سيكون صحيحاً (٢٠١ ب - ج) . إن الدوكسا هنا هى معرفة من الدرجة الثانية ، حيث أنها معرفة غير مباشرة ، وهى تدور حول وقائع حدثت بالفعل ، ومهمة القضية هى « حدس » أو « تخمين » حالة تلك الوقائع التى حدثت فى الماضى . نعم ، لا شك أننا هنا أمام « فكرة » أيضاً ، حيث أننا بإزاء فعل عقلى ، ولكن الاهتمام لا يوجه إلى دراسة ذلك الفعل الداخلى الذى يكون الـ doxazein ، أى التفكير والتأمل والتدبر ، وإنما يوجه الاهتمام إلى نتيجة الإقناع الذى يبعث به ويولده كلام الخطيب ، وإلى جهد إدراك ما لعله حدث بالفعل بفضل الموازنة بين شهادات الشهود وخطب الخطباء ، وبالتالى فإنه يوجه إلى الجهد الذى يريد إقامة مقابلة بين التصورات من جهة وبين الوقائع التى لا يستطيع القضية الوصول إليها مباشرة ، ويحاولون إعادة تكوينها من خلال التصورات . وهكذا فإن مشكلة القضية ليست مشكلة تفكير ، بل مشكلة معرفة .

ومن جهة أخرى ، فإن الفحص الذى يقدمه سقراط يدور حول مسألة رئيسية ، هى التمييز بين نوعين من المعرفة : معرفة مباشرة ، مثالها هو معرفة الشاهد ، ومعرفة غير مباشرة ، مثالها هو معرفة القاضى . ولنلاحظ أيراً أن سقراط يبدو وكأنه يرى فى موقف القضاة موقفاً سليماً .

ونأمل مما سبق أن نكون قد استطعنا إشعار القارئ بالفرق بين استخدام الدوكسا فى هذه الفقرة ، والدوكسا فى فقرة مثل ١٨٩أ - ١٩٠أ من « ثياتيتوس » (أو فقرة ٢٦٠ ب وما بعدها من « السفسطائى » ، أو ٣٦ ج وما بعدها من « فيليبوس ») . ونرى على كل حال أن اصطلاح الدوكسا فى فقرتنا الحالية يعنى « التخمين » .

ونفس هذا المعنى هو السائد فى معظم القسم المخصص لمعالجة تعريف ثياتيتوس الثالث للعلم : وتقول قضية ثياتيتوس الجديدة أن « الدوكسا الصحيحة مصحوبة بالسبب (أو البرهان : logos) هى العلم ، أما حين تكون بغير logos ، فلأنها تكون عارية عن العلم » (٢٠١ ج - د) . ومن الواضح أن هذه الصياغة هى خطوة أخرى باتجاه ما يمكن تسميته « بموضوعية » الدوكسا . ذلك أن المقصود هنا ليس الفكرة على وجه الدقة ، وإنما هو وحدة معرفية ، أو مضمون محدد ، يضاف إليه أو لا يضاف سبب أو برهان (logos) . وبدون هذا اللوجوس لا تصبح تلك الوحدة المعرفية غير مجرد تخمين ، ومعه تصبح معرفة حقيقة : epistēmē ومن براهين الاتجاه نحو « موضوعية » الدوكسا أنها يمكن أو لا يمكن أن تصبح « موضوعاً للعلم » (١٠) . والمقصود هنا ليس الفكر الحى ، أى الفكر وهو بسبيل التكون ، وإنما هو الدوكسا وقد تكونت ، وهى من غير شك

نتيجة لفعل الـ doxazein ، أى التفكير والتأمل والتدبر ، ولكن هذه الفقرة تنظر إلى ذلك الفعل من حيث علاقته مع الموضوع الذى يفترض أنه بمثابة ، ومن ثم فإن موضوع الاهتمام هنا ليس الـ doxazein بوصفه ظاهرة عقلية ، بل من حيث هو معرفة .

ولا تتطرق الصفحات ٢٠١ ج - ٢١٠ ب إلى موضوع الدوكسا مباشرة إلا فى نصو : ٢٠٢ ب - د ، ٢٠٧ ب - ٢٠٨ ب ، ٢٠٨ هـ - ٢١٠ ب . وإذا كانت السطور ٢٠٢ ب ٨ - ج تبدو متحدثة عن « فكرة » بالمعنى القوى للكلمة ، حين تقول : « حين يكون شخص ما فكرة صحيحة عن موضوع ما ، بدون أن يتصور سببها (أو برهانها) ، فإن عقله يكون على صواب بلزاء ذلك الموضوع » ، ومع ذلك فإن الجملة التى تلى هذا النص مباشرة تحدد على الفور من مغزى هذا النص ، حيث تقول : « ولكنه (أى عقله) لا يكون فى حالة معرفة له » (١) ، وهو ما يؤكد أن محور الاهتمام ليس الفكرة بل المعرفة .

ويمكن للفحص الدقيق لنص ٢٠٧ أ - ٢٠٨ ب أن يبرهن على أنه يكسب الدوكسا بشيء من معنى المعرفة . فالسطور ٢٠٧ د ٣ - ٤ تتحدث عن الدوكسا بمعنى « التأمل » ، ولكن السطور ٢٠٧ أ - ج تعود إلى معنى « التخمين » ، أو على الأقل « معرفة ناقصة » ، وهو ما يعيد إلى معنى التخمين من وجه واحد ، ونفس الحال كذلك مع نص ٢٠٨ هـ ، و ٢٠٩ أ ٣ - ٣ ، و ٢٠٩ أ ٧ - ٩ (حيث يستخدم إصطلاح dianoia ، راجع أيضاً ٢٠٩ ب ٦ ، ٧ ، ج ١) . ونلاحظ أنه حتى إذا كانت فقرة ٢٠٩ ب تستخدم اصطلاح doxazein بمعنى قريب من ميدان الفكر ، إلا أنه يحتفظ بعلام معنى التخمين ، أو فنقل « الحكم عن تخمين »

ونفس معنى « التخمين » يظهر لإصطلاح الدوكسا في ٢٠٩ د ، ويتحدث نص ٢٠٩ هـ - ٢١٠ أ عن الدوكسا باعتبارها درجة دنيا من درجات المعرفة . ثم تأتى السطور التالية لتختم بحث التعريف الثالث للعلم ، ثم ينتهى الحوار كله بعد ذلك .

وهكذا نرجو أن نكون قد برهننا على مصطلح « الدوكسا » ، فى معظم الصفحات المخصصة للتعريفين الثانى والثالث للعلم ، يكتسى بوضوح بمعنى « المعرفة » . ومن جهة أخرى ترتبط مشكلة المعرفة أوثق ارتباط بمشكلة الفكر والتفكير .

الشك واليقين في فلسفة اليونان والمسلمين

بقلم

د . سهر فضل الله الشافعي

استاذ الفلسفة المساعد بكلية البنات - جامعة عين شمس

الشك واليقين في فلسفة اليونان والمسلمين

تعد محاولة المرحوم الأستاذ يوسف كرم لتأريخ الفكر الفلسفي ، محاولة إيجابية لبيان حركة الفكر الإنساني ، في سعيه المستمر نحو المعرفة اليقينية .

ولقد كان اليقين هو هدف الفلاسفة على مر السنين ، إذ حاولوا جادين وسعوا مجتهدين ، للتعرف على حقيقة هذا العالم ، الذي يحيط بهم ، ولم يكن إيكفهم أن يحيطوا بالأمم لإحاطة المتشكك المرتاب ، إنما أرادوا معرفة يقينية تنأى عن الشك والتردد أين كان .

وقد عرف الشك بأنه حالة يتردد معها العقل أو الدهن بين الإثبات والنفي (١) بسبب اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما (٢) فيتوقف عن إصدار أى حكم ، مما يهدم كل معرفة وعلم . وقد كان ذلك مذهب الشكاك من الفلاسفة .

وعلى العكس كان اليقين هو المعرفة التوكيدية بتطابق الإدراكات العقلية مع الظواهر الواقعية ، وكان ذلك هو مذهب الدجماطيقية أى أصحاب النزعة اليقينية .

وبناء على ذلك نجد الفلاسفة فريقين : فلاسفة الشك الذين اعترفوا بعجزهم ، وعدم قدرة حواسهم وعقولهم على التوصل إلى أى معرفة ، فحكموا باستحالة العلم اليقيني .

والفريق الآخر فلاسفة اليقين الذين أثبتوا صحة المعارف ، بصورة قطعية وأكدوا قدرة الحس والعقل فى التوصل للمعرفة الصادقة .

ولقد كان كتاب المرحوم يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية » سجلا حافلا للمذاهب الشككية واليقينية لدى فلاسفة اليونان منذ أن كان الشك نزعة في زمن نزعات الفكر إلى أن صار مذهباً متكاملاً ، ومدارس قائمة بذاتها لها فلاسفتها الذين بحثوا فى المعرفة بكل أشكالها ، وحكموا باستحالة الوصول

(١) المعجم الفلسفى لمجمع اللغة العربية - صفحة ١٠٣ .

(٢) الرافى الأصفهانى : المفردات - صفحة ٢٦٥ .

اليقين ، وقد نلخص هذه الاتجاهات المذهبية في تمهيده لنشأة الفلسفة النظرية حين قال « إن أول إتجاه الفكر إنما يكون إلى الخارج ، يطلب حقيقة الأشياء ، فلما أن يستوقفه التغير ، وهو بالفعل أعظم وأخطر ظاهرة في الطبيعة ، سواء أكان عرضياً أى انقلاب الشيء من حال إلى حال ، أو جوهرياً أى تحول الشيء إلى شيء آخر ... ، فيدرك أن الأجسام على اختلافها مصنوعة من مادة أولى هي محل التغيرات (١) فيبحث عن هذه المادة عن طريق الحس والعقل ليصل إلى حقيقة الأمر ، وهو في سعيه هذا يتردد ويشك في المعطيات الحسية والإدراكات العقلية ، لأن التغير المستمر والتحول لا يمكنانه من التوصل إلى اليقين ، فيتوقف عن إصدار أى حكم حتى يعرف « ما في تركيب الأجسام من نظام ، وفي أفعالها من اطراد ، ويعلم أن النظام في العدد ، فيتصور العالم تصوراً رياضياً ، وقد يرى في ذات فكرة التغير تناقضاً ، إذ يبدو له التغير من لا شيء إلى شيء ، ومن شيء إلى لا شيء ، فينكره ويقول بالوجود الثابت » (٢) :

هكذا صور المرحوم يوسف كرم حالة الشك التي انتابت الفكر في بداية الأمر في محاولته للتوصل إلى الحقيقة ، حقيقة العالم الذي يعيش فيه ، وكان الشك بداية التفلسف ، وكان هيراقليطس أول فيلسوف يوناني يقع في الشك حينما حاول الجمع بين النار كمبدأ للوجود ، والتغير كمظهر له ، وكان اعتماده على الحواس إذ هو يقدر دورها حين قال « إنني أقدر موضوعات البصر والسمع والتعلم أكثر من أى شيء آخر » (٣) ولكنه تلبه إلى أن المعلومات الكثيرة التي يحصلها عن طريق الحس لا تكفي للفهم ، وأن المعرفة لا تتم عنده إلا باليقظة والانتباه . وهذا الانتباه جعله يكتشف أن حواسه تخطئ ، وأنها لا تكفي للوصول إلى الحقيقة فقال « إن الحواس

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٠ .

(٢) الموضوع السابق .

(٣) الدكتور أبويرة مطر : الفلسفة عند اليونان ص ٥٩ .

وحدها لا تكفى إن لم يكن وراءها تفكير وتقبل وفهم» (١) وأكد
هيراقليطس « أن الأعين والأذان مضللة لمن كانت نفوسهم بربرية» (٢) .

بهذا القول أكد هيراقليطس الشك في الحس وقدرته في التوصل للحق ،
والدليل أنخذ يلتبس طريقاً آخر لإدراك اليقين فقال بضرورة تعمق الإنسان
لما وراء الظواهر المحسوسة من علاقات ومعان إلى فهم وتعقل واجتهاد في
التفكير المجرد أى أن هيراقليطس تنبه لبور العقل وقدرته في التوصل للمعرفة
الحقيقية بعد أن شك في الحس وفي إمكاناته لتحقيق ذلك ، ومع هذا نجد
هيراقليطس يقول بأن البحث عن الحقيقة صعب لأن الطبيعة على حد
قوله تحب أن تخفى (٣) .

وبهذا القول أكد هيراقليطس الشك في الحس والعقل معاً والشك في
قدرتهما على التوصل لمعرفة الحقيقة ، وبرر ذلك بالتغير المستمر والصيرورة
الدائمة ، والتضاد الموجود في الأشياء فكل موجود جزئى هو كذا وليس كذا
في آن واحد ، وهو نقطة تتلاقى عندها الأضداد وتتنازعها ، فيمتنع وصفه
بخصائص دائمة ضرورية ، ويمتنع العلم (٤) .

لقد حكم هيراقليطس باستحالة العلم والمعرفة للتغير والتضاد الموجود
في طبيعة الوجود ، ومع ذلك يحاول جاهداً أن يصل إلى المعرفة اليقينية فيصرح
بأن هذا التغير المستمر في الوجود لا يجرى بطريقة عشوائية ، إنما يكشف عن
معقولية ، وقانون كونى ، واتلاف خفى هو اللوغس ، وعند هذا الحد
اعتقد هيراقليطس أنه قد وصل إلى اليقين .

والواقع أن نزعة الشك Septicisme عند هيراقليطس قد مهدت
الطريق للسفسطائية وكان هو الجسد الأول للشك في الفلسفة اليونانية كما ذكر

(١) المرجع السابق ص ٦٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٥٩ .

(٣) الدكتور أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ص ٦٠ .

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٩ .

الأستاذ يوسف كرم إذ قال « فلا عجب أن يقوم هيراقليطس أتباع من السفسطائيين يذهبون في الشك إلى أقصى حد ، ولو أنه لم يكن يقصد إلى هذه النتيجة ، فإنه إذ قال باللوغس ، أراد أن يضع حقيقة مطلقة فوق التغير المحسوس . وعلماً يقينياً في الجوهر الأوحد ، وفي العقل الإنساني الذي يدركه ، ولكن تاريخ الفلسفة يعلمنا أن منطق المذهب أقوى من صاحب المذهب . فهيراقليطس سواء أراد أو لم يرد هو الجلد الأول للشك في الفلسفة اليونانية (١) .

لقد دفع هذا الشك بارمنيدس إلى البحث عن الحقيقة وراء التغير المستمر الذي قال به هيراقليطس ، ولهذا بدأ بارمنيدس رحلته العلمية بمشاهدة وقائع هذا الكون للخلاص من هذا العالم الحسى المتغير الذى لا يرقى إلى مرتبة اليقين .

فبحث بارمنيدس عن حقيقة الوجود on لأن الوجود عنده يختلف عن هذا العالم المحسوس onta ذلك لأن عالم الموجودات الطبيعية عنده وهم ومعرفته من باب الظن والزيغ ، وقد وضع كتابه في الطبيعة وقسمه [قسمين : القسم الأول في الحقيقة ، أى الفلسفة ، والثانى في الظن أى العلم الطبيعى] ، وكانت المعرفة عنده نوعين ، عقلية وهى ثابتة كالمعرفة ، وظنية وهى قائمة على العرف وظواهر الحس ، والحكيم يأخذ بالاولى ، ويعول عليها كل التعويل ، ثم يلم بالأخرى ليقف على مخاطرها ويحاربها بكل قوة (٢) .

ويعلق زيار على مذهب كل من هيراقليطس وبارمنيدس بقوله : « إن كليهما لم يثق في بدهاة الحس وشك في قدرته على المعرفة الحققة ، ولهذا حاول كل منهما أن يصل إلى المعرفة اليقينية عن طريق العقل ، وكان لكل منهما طريقة تختلف عن الأخرى إذ الحواس عند كل منهما لا تعطينا إلا ما هو وهم ونخداع (٣) .

(١) المرجع السابق .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨ .

(٣) Zeller : outline of Greek philosophy p. 51.

(٣)

وكذلك قال فريمان عن هيراقليطس وأكسينوفان ، إن كليهما قد عبر عن شكه في معطيات الحس (١) .

ومن هنا كانت الحقيقة عند هيراقليطس نسبية ، وليست ثابتة ، أما بارمنيديس فافتراض الثبات وراء الظواهر المحسوسة وقال إن الأشياء واحد في العقل كثير في الحس (٢) . وهكذا نجد بارمنيديس قد تجاوز الظواهر المحسوسة المشكوك فيها إلى عالم العقل ، وجعل الموضوع الأثر للعقل الوجود ، وكان أول فيلسوف جرد مبدأ الذاتية ، وعدم التناقض ، وجعل منها أساس العقل الذى لا يتزعزع في الوقت الذى كان هيراقليطس يهزى أن على هذا الأساس بكل قوته .

ومن ذلك يظهر بجلاء أن مذهب هيراقليطس وبارمنيديس قد وضع بلور الشك في المعرفة التى أقام عليها السفسطائيون مذهبهم .

وقد كان ذلك واضحاً في كتاب برتاجوراس « الحقيقة » الذى ذكر فيه قوله « لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين . ، فإن أموراً كثيرة تحول بينى وبين هذا العلم ، أخصها غموض المسألة وقصر الحياة » (٣) .

لقد بدأ الشك يأخذ طابعاً دينياً بعد أن كان شكاً معرفياً ، وقد علل برتاجوراس شكه الدينى بصعوبة المسألة وقصر الحياة ، ثم قال عبارته المشهورة « الإنسان مقياس كل شيء » أى هو مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس ما لا يوجد وقد شرحها أفلاطون فيما بعد بقوله « يتبين معناها بالجمع بين رأى كل من هيراقليطس فى التغير المستمر ، وقول ديمقريطس إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة » فيخرج منها بأن الأشياء هى بالنسبة إلى ما تبدو

Freeman : The Presocratic philosophers P. 143.

(١)

(٢) أرسطو : ما بعد الطبيعة .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٤٦ .

بالسمع والعكس صحيح وكذلك فما هو موجود خارج عنا ، مغاير لألفاظ اللغة وبالتالي فنحن ننقل للناس ألفاظنا ، ولا ننقل لهم معرفة الأشياء ذاتها .

وعلى ذلك تكون المعرفة مستحيلة ، ويصبح منهج السفسطائي منهجاً يهدم كل معرفة ، إذ هو يبدأ شاكاً ، وينتهي شاكاً ، وبالتالي لا يتمكن من تحقيق أى تقدم نحو اليقين ، ويصبح الشك مدمراً أيضاً للفلسفة التى هى بحث فى المعرفة ، وتحديداً للعلاقة بين الذات والموضوع ، فإذا كان التركيز على طرف واحد من هذه العلاقة دزى الآخر ، أى التركيز على الذات كما هو الحال عند السفسطائية ، وتجاهل الموضوع ، فهذا المنهج يؤدي إلى إنكار حقيقة كل شيء فيما عدا ما يبدو للذات .

ولكن على الرغم من عيوب مذهب الشك السفسطائي ، إلا أننا نعرف بأن هذا المذهب هو الذى أنجب لنا سقراط أبا الفلسفة على الحقيقة حين حاول تخليص العقول من الشك ، وإعدادها لقبول الحق فوضع منهجاً جديداً فى البحث والمعرفة ينتقل من مرحلة التهمك والشك إلى مرحلة اليقين والحق ، عن طريق الفصل بين موضوعات الحس والعقل وتحديد دور اللفظ ، فحفظ لنا الحقيقة وسط هذا الشك المطلق .

ونتحقق قول أرسطو حينما سأل ماذا أفادت الفلسفة من سقراط ؟ فأجاب أفادت الفلسفة من سقراط شيئين إقامة الحجج على أساس استقرائى ، والتعريف الذى شمل كل أفراد النوع (١) ولقد كان هذا فى الواقع نتيجة طبيعية لمذهب السفسطائية .

وكذلك كان أفلاطون أثراً من آثار السفسطائية حين اصطنع الجدل متحدياً به مذهبهم ، ليصل إلى اليقين ، فنقل اللفظ من معنى المناقشة المموهة إلى

(١) أرسطو : الميتافيزيقا ٧٨ ، أب ٢٧ .

لى ، وهى بالنسبة إليك على ما تبدو لك ، وأنت إنسان وأنا إنسان ،
والناس مختلفون ، والأشياء تختلف وتتغير ، وبالتالي فالإحساسات متعددة
بالضرورة متعارضة ، إذن فلا يوجد شئ هو واحد فى ذاته وبذاته ،
ولا يوجد شئ يمكن أن يسمى أو أن يوصف بالضبط لأن كل شئ فى تحول
مستمر ، فلا يوجد شئ » . (١)

واستمر الشك عند السفسطائية يمثل جوهر مذهبهم فوضع جورجياس
كتاباً فى اللا وجود ومن عنوانه يتضح بجلاء الشك المذهبي الكامل لديه وقد
انتهى فى هذا الكتاب إلى القول بأنه لا يوجد شئ ، وإذا كان هناك
شئ فالإنسان لا يمكن أن يعرفه ، وحتى لو فرض أنه تمكن من المعرفة
فلا يمكن نقل هذه المعرفة إلى الغير .

رصد هذه القضايا الثلاث التى وضعها جورجياس فى كتابه اللا وجود إنما
تهدم المعرفة من أساسها لأنها تنكر وجود حقيقة موضوعية ، إذ أقام جورجياس
قضيته الأولى « لا يوجد شئ » على آراء زينون التى ترى فى كل كثرة وحركة
أى فى كل وجود توجد تناقضات لا تسالح بينها .

وكانت القضية الثانية تقول لكى تعرف وجود الأشياء ، يجب
أن يكون بين تصوراتنا وبين الأشياء علاقة المعلوم بالعلم أى أن يكون الفكر
مطابقاً للوجود ، وأن يوجد الوجود على ما نتصوره ، ولكن هذا باطل ،
فكثيراً ما نخدعنا حواسنا ، وكثيراً ما نركب الخيلة صوراً لا حقيقة لها ،
وبالتالى فإن الشئ كما هو فى حده ذاته لا يمكن معرفته (٢) .

ونجد القضية الثالثة تربط بين المعرفة والاحساس واللغة ، التى هى
الوسيلة للتفاهم بين الناس وبها تنتقل المعرفة ، ولكن اللغة عندهم ليست
مشابهة للأشياء المفروض علمها لديهم ، فها هو مدرك بالبصر ليش مدركاً

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٤٧ .

(٢) ولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٩٧ . ترجمة الأستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد .

معنى المناقشة الخاصة التي ولدت العلم والمعرفة ، وصار أفلاطون أول فيلسوف يبحث المعرفة لذاتها ، وقد أفاض فيها من جميع جهاتها ، إذ رجد نفسه بين رأيين متعارضين ، رأى برناجوارس وأقراطيلوس وأمثالهما من الهرقليطيين اللذين يردن المعرفة إلى الإحساس ، ويزعمونها جزئية متغيرة مثله ، ورأى سقراط الذى يضع المعرفة الحقة في العقل ، ويجعل موضوعها الماهية المجردة الضرورية ، فخرج أفلاطون من هذا التعارض بوضع نظرية المثل التى وفقت بين المحسوس ، والمعقول ، والتغير والثبات ، وأصبحت المثل نقطة ثابتة فوق التغير تفسره ، وعليها يقع العالم (١) .

ولقد ظل الشك بعيداً عن الفكر ، طالما كان هناك ثقة بالحس والعقل ، وتحديد دور كل منهما في تحصيل المعرفة ، ولكن عندما أصبح الندس قلقاً مضطرباً تفقد ثقته بالحس والعقل ، ويعاودها الشك فيهما باعتبارها ملكة الاكتشاف الحقيقية ، ويظهر اليأس من التوصل لليقين ، وقد كان هذا ما حدث للفكر الإنسانى على مر السنين .

فبعد حرب الإسكندر المقدوني وفتحها لبلاد الشرق ، والتعرف على علوم وثقافات ، وألوان من العادات والأخلاق تختلف عما تعلمه اليونان ، ومباينة لما تعودده ، أخذ انشك عند الفلاسفة يتحول من مجرد نزعة من نزعات الفكر ، أو مذهب من مذاهبهم إلى مدارس للشك ذات طابع خاص متميز ، امتد فيها الشك من المعرفة حتى شمل جوانب الحياة كلها ، وكانت المدرسة الأثرى للشك عندها البرهان هي المدرسة الفيرونية نسبة إلى فيرون أم بيرون (٢) الذى

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٧٥ - ٧٦ .

(٢) ولد بيرون في أثينا وتعلم لأحد المغيارين ، وعرف أتباع ديمقريطس . ورافق وإياه الاسكندر إلى الهند ، ورأى فقرامدا ، وأعجب بما كانوا عليه من عدم مبالاة بالحياة ، وثبات في الآلام ، ولذلك تبني الشك المنكر لكل معرفة حتى أصبح لديهم أمياً تهملون بالآلة الكلامية . انظر به فكرم ص ٢٣٤ .

عرف بأنه صاحب مذهب اللا أدريّة المنكر لكل علم و يقين . وقد بدأ فلسفته بقوله يجب على الحكيم أن يسأل نفسه ثلاثة أسئلة :

أولاً : ، ما هي الأشياء وكيف تتكون ؟

ثانياً : كيف ترتبط بهذه الأشياء ؟

ثالثاً : ما يجب أن يكون عليه موقفنا إزاءها ؟

وقد أجاب على السؤال الأول بقوله : إننا لا نعرف شيئاً ، وإن كل ما نعرفه هو كيف تبدو الأشياء لنا ، أما بالنسبة لجوهرها الباطني ، فنحن جهلاء به . وهذا الموقف في الواقع هو امتداد لمذهب السفسطائية في قولها بأننا لا نعرف شيئاً .

وبالنسبة للسؤال الثاني عن العلاقة بيننا وبين الأشياء ، يذهب فيرون إلى القول بأن الشيء نفسه يبدو مختلفاً عند الناس المختلفين ، ولذا فستحيل أن نعرف أي رأى هو الصواب ، وكل يقين يمكن طرح يقين مضاد له ، ولذا فالرأى ممكن ولكن اليقين والمعرفة مستحيلان .

ثم ينتهي فيرون إلى الإجابة عن السؤال الثالث بقوله : يجب أن نثقف عن الحكم لاستحالة التوصل إلى اليقين في أي شيء .

وهنا أصبح كل شيء محل شك ، وأصبح كل قول منهم لسببه عبارة «ربما» تعبيراً عن الشك في القول ، لقد امتد الشك في هذه المدرسة من المعرفة ليشمل كل شيء حتى تحقق للحكيم عندهم عدم الاكتراث أو اللامبالاة L'indifference . حينئذ كل الرغبات و مساوئ لديه كل الأضداد ، فلا شيء أفضل من شيء وانتهت كل فاعلية من جانب الإنسان ، وعندئذ يعيش متحرراً من كل الرغبات ، ويصبح في حالة الأثر اكسيا أي المسدوء التام فتهحقق له الفضيلة أو السعادة الكاملة .

بهذا المذهب الشكوى حققت المدرسة الفسيفروية هدفها في القضاء على

المعرفة من أساسها . وإذا كانت هذه المدرسة قد خدمت المعرفة الحسية فهناك مدرسة أخرى وجهت سهامها إلى المعرفة العقلية وهدمت تصوراتها ، وهي المدرسة الأكاديمية الجليدية التي استمرت بعد أفلاطون بقيادة فلاسفة مؤسسين ، حتى تولى قيادتها أرفاسيلاس الذي أخذ على عاتقه معارضة الرواقية في نزعها اليقينية التوكيدية .

فهاجم معيار الحقيقة لديهم وقولهم بأن القناعة البارزة هي معيارها ، وذهب إلى القول بأن هذه القناعة التي ترافق الحقيقة في نظر الرواقية ، ترافق الخطأ بنفس الدرجة ، ولا يوجد معيار للحقيقة سواء في الحس أو في العقل لدرجة أنه قال : « لست متيقناً من شيء بل إنني لست متيقناً أنني لست متيقناً » وذلك رداً على قول الرواقية إن الأشياء الحقيقية تنتج فينا شعوراً هائلاً أو قناعة تامة بحقيقتها ، وقوة الصورة وحيويتها هما اللذان يميزان هذه الإدراكات الحسية الحقيقية (١) .

ولم يكتب أرفاسيلاس شيئاً في هذا الصدد إنما اتبع منهج سقراط وأفلاطون في الجدل ، واستعمل صيغاً شككية ليزعزع الثقة باليقين ، حيث لا توجد وسيلة للتمييز بين الحقيقة وغير الحقيقة لأنه ليس هناك علامة للحقيقة كما تقسول الرواقية ، إنما هناك احتمالية ، ولذلك كان شكه جدلياً احتمالياً (٢) .

وكانت الشخصية الثانية في هذه المدرسة أنا سيديس الذي وضع المذهب الشككي وضعاً علمياً ودعمه بالحجج ، وسجل آرائه في كتب وإن كانت لم تصلنا (٣) . وقد أكد أنا سيديس أن الشكاك لا يوجهون ولا يسلبون أصلاً ، وأورد حججاً عشرين لتبرير تعليق الحكم في المحسوسات ، وثلاث حجج ضد العلم ، وفي الواقع أنا نجد جميع هذه الحجج ترجع إلى حجة واحدة هي حجة النسبية ، لأن الحجج الأربع تتعلق بالشخص المدرك ، والحجة السابعة

(١) ولتر سنتيس : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٨٠ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٦ .

(٣) المراجع السابق .

والعاشرة تتعلق بالموضوع المدرك أما الخامسة والسادسة والثامنة والتاسعة فتتعلق بالشخص المدرك والموضوع المدرك معا .
وكان نقد الانسديمس للعلم أهم وأخطر ما فى مذهبه حيث انتهى إلى القول بامتناع العلم وكانت الحجة الأولى تبطل معرفة الحقيقة والثانية تنقد العلمية ،
والثالثة تنفى إمكان التأدى من الظواهر إلى العلال ، لاختلاف التأويل والنتيجة
هى امتناع العلم .

وكان أجربا AGREPPA معاصراً لانسديمس تقريباً ، وصاغ هو الآخر حججاً خمساً مشهورة ضد إمكان قيام المعرفة ، وكانت الحجج الأولى ترمى إلى بيان أن اليقين غير موجود بالفعل ، والحجج الأخيرة ترمى إلى أن اليقين لا يمكن أن يوجد ، حيث أن إمكانية العلم والمعرفة لا تثبت إلا بالاعتماد على قدرة العقل نفسه ، فلاننا نثبت بذلك الشيء بنفسه ، وهذا تحصيل حاصل ، أى استحالة التوصل إلى اليقين حالياً ومستقبلاً .

وعلى الرغم من هذه النتيجة التى توصل إليها أصحاب الأكاديمية الجديدة ، فهم لم يتوقفوا كما توقفت المدرسة الفيرونية ، وذهبوا إلى القول بأن على الناس أن يسلكوا بالرغم من أن المعرفة واليقين مستحيلان فإن الاحتمال مرشد كاف للعقل (١) .

وجاء كاريليدس الذى يعد أعظم الشكاك الأكاديميين ، مع أنه لم يضيف جديداً للأكاديمية . وكان شكه مدمراً للرواقية ، ولكل الفلسفات السابقة إذ قال إنه لا يمكن البرهنة إطلاقاً على شيء ، لأن النتيجة نفسها يجب البرهنة عليها ، وهذه بدورها تقتضى برهاناً وهكذا إلى مالا نهاية ، وأن أفكارنا عن الشيء لا تماثل حقيقة الشيء ذاته ، ولاننا لا نعرف شيئاً عن الشيء سوى فكرتنا عنه ، ولهذا فلا نستطيع أن نقارن بين الأصل والصورة 'نظر لاننا لا ارى سوى الصورة ،

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤٠ .

والواقع أن الأساس المشترك لهذه المذاهب والمدارس الشككية في الفلسفة اليونانية إنما هو الهجوم والنقد الإيستمولوجي لجميع الفلسفات الدجهاطيقية التي أكدت أنها كشفت عن الحقيقة كما عبرت عن نفسها فلسفة أرسطو والرواقية والأبيقورية ، ولذا عادت المدارس الشككية للظهور لتؤكد استحالة الوصول إلى معرفة الحقيقة ، لأن العقل والحس اللذين اعتمد الفلاسفة عليهما في معرفة اليقين ، كلاهما يخدعنا لأننا لا ندرك من الأشياء في الواقع إلا ما يبدو لنا ، أما طبيعة الشيء ذاته فلا سبيل إلى معرفة كنهه ، إذ أن ذلك مستحيل ، وبالتالي يكون التوصل إلى اليقين مستحيلاً ، ولهذا يجب أن نتوقف عن إصدار أى حكم ، لأننا إذا حكمنا على شيء ما ، فإننا نستطيع في نفس اللحظة أن نحكم على الشيء نفسه بضد ما حكم به عليه أولاً ، فإن لكل حكم ما يعارضه بنفس الدرجة من القوة ، وهذا التناقض إنما يجعل من الواجب أن نتوقف عن إصدار أى حكم لإستحالة التوصل إلى اليقين .

ومع ذلك لم يتوقف الفكر اليوناني عند هذا النوع من الشك المطلق بل ظهرت جماعة تنحو نحو التجريبية في الشك (١) . فأخذوا بمنهج الشك لدى أسلافهم وزادوا عليه موقفاً إيجابياً جديداً أوحت به صناعة الطب عندهم ، فقد كانوا أطباء عصرهم واستفادوا من التجربة في أقوالهم وذهبوا إلى أن الحقيقة لا تثبت إلا بالتجربة ، دون التجاء إلى العقل أو الحكم على حقيقة الأشياء نفسها ، وبذلك أقاموا الفن بدل العلم ، وكان سكتوس أديريكس أكبر ممثل لهذا الاتجاه وله كتب موسوعية في هذا المذهب ، ذكر له الأستاذ يوسف كرم ثلاثة كتب : الأول « الحجج البيرونية » ، والثاني : في الرد على الفلاسفة ، والثالث : في الرد على العلماء ، ويرى الأستاذ يوسف كرم ، أن الجزء السلبى من هذه الكتب هو تكرار لأقوال الشكاك السابقين ، وهو بذلك حفظ لنا أفكارهم . وسجل مذهبهم التي تنوعت ، وقد كانت ردوده مقسمة إلى أقسام

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤٠ .

منها ما هو ضد المناطقة ومنها ما هو ضد الطبيعيين ومنها كذلك ما كان ضد الخلقين (١) .

ويؤكد أميريكس أن دحض آراء أصحاب اليقين ، لا يعنى بالضرورة البرهنة على أنهم مخطئون فهذا البرهان نفسه هو حكم موجب وإنما يعنى أنهم غير محقين فيما يقولون ويمكن معارضة آرائهم بأقوال معادلة لها نفس القوة .

وكانت هذه المدرسة الشككية التجريبية أول من نقد القياس والاستقراء الأرسطى ، وانتهت إلى القول بأن الاستقراء ، تماماً كان أو ناقصاً ، ممتنع^٢ والبرهان بنوعيه قياس واستقراء ممتنع (٢) ، وهذا النقد فى الواقع يعد سابقة من منهج الشك اليونانى الذى مهد بعد ذلك لمهاجمة المنطق الأرسطى بعد أن ظل وقتاً طويلاً بعيداً عن أى نقد .

والشك فى هاهى المدرسة ، متركك للظواهر حرام ، مكتشفاً للروابط بينها مكتسباً بتجربة منها ، تؤدي عفواً إلى توقع بعضها عند حدوث بعض ، فيحصل بذلك على الفن التجريبي ، أى على جملة نتائج الملاحظات فى موضوع ما ، ويأخذ بهذه النتائج عقلاً مما يعتمد عليه أصحاب اليقين من^٣ مبادئ كلية ، إنما يتوقع المستقبل بناء على العادة ، أى بالتجربة دون أن يكون لهذا التوقع أساس فى الحقيقة أو مبرر عقلى ، ولذا كانت التجربة^٤ لديهم هى الأساس فى الاتجاه نحو المعرفة .

هكذا تنوع الشك اليونانى من شك معرفى إلى شك خلقى وشك احتمالى جدلى وآخر تجريبي وإن اتفق الجميع على عدم الوصول إلى اليقين^٥ إلا أنهم لم يتوقفوا ، بل ظلت محاولاتهم فى الوصول إليه هدفاً لم فلذا كان الشك بداية فاليقين نهاية وإن تاريخ الفكر الفلسفى ليؤكد هذا ، ويظهر الشك

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤١ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤١ .

في الفلسفة الإسلامية كما ظهر من قبل في الفلسفة اليونانية ، فطالما كان هناك عقل يفكر فهناك ذات تشك ، وإن اختلف الشك عند كل منهما لاختلاف الأصل الذي صدر عنه الشك لديهما ، فإذا كان الفيلسوف اليوناني قد صدر في فكره عن عالم مادي محسوس ، فإن الفيلسوف المسلم انطلق في فكره من عقيدة إيمانية يثق فيها ويصدق بها ، وقد كان لهذه العقيدة الإسلامية أثر واضح في فكره ومنهج بحثه ، بل وفي فلسفته .

لذلك لم يشك المسلم في بداية أمره ، فبين يديه كتاب ونص ، لا يجوز عليها أى شك ، وكان التصديق التام لكل ما جاء به النص أساس عقيدته وله بعد ذلك أن يستخرج من النص ما يمكن استخراجه من أحكام هي بالتالي أحكام بقرينة .

ولقد سكت العقل عن ظنه وشكّه في بداية نظره ، ولكن لم يستمر الحال على هذا المنوال طويلا ، إذ ظهرت نزعة الشك مواكبة لنشاط العقل ، ومحاولاته التوصل لليقين وكانت المدرسة المعتزلية صاحبة المنهج العقلي أرل مدرسة إسلامية تأخذ بالشك كمنهج لتفكيرها وتفرد له مكاناً في بحثها ، فقال النظام أحد شيوخها « الشاك أقرب من الجاحد ، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك » (١) .

لقد ميز النظام في هذه العبارة الموجزة بين نوعين من الشك ، الشك الملهي الذي يفيد الجحود والإنكار كما هو عند اليونان ، والشك المنهجي كوسيلة وطريق إلى الحق اليقين .

وقد التزم النظام وكثير غيره من مفكري الإسلام الشك المنهجي في البحث الفلسفي ، وقد أكد ذلك بقوله « لم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد حتى يكون بينهما حال الشك » (٢) .

(١) الجاحظ : الحيوان ج ٦ ص ٣٥ .

(٢) المرجع السابق ج ٦ ص ٣٦ .

أى أن الباحث عن الحق لابد له من أن يشك ليتحقق ويحصن القول قبل أن يجزم بالحكم ، هذا ما أكدته النظام عند قبوله للشك كمنهج للبحث ، وقد تأثر الجاحظ تلميذ النظام بمنهج أستاذه في الشك ، وأوجب الأخذ به إذا كان الهدف الوصول إلى اليقين فقال « اعرّف مواضع الشك ، وحالاتها الموجبة له ، لتعرف بها مواضع اليقين ، والحالات الموجبة له ، وتعلم الشك في المشكوك تعلمها » (١) .

لقد عرف الجاحظ أهمية الشك كمنهج للبحث بطريقة موصلا للحق وقد أوصى به كمنهج لليقين وحدد مواضع الشك وحالاته حتى لا يكون الشك مطلقاً ، ويصبح مذهباً كما كان عند اليونان ، ويرى من الواجب للباحث الدارس أن يتعلم الشك حتى يتمكن من التثبت في الحكم . وإذا لم يتم له ذلك فلا يجوز له القطع في الأمر .

فالجاحظ يميز بين نوعين من الشك : شك منهجي هو شك العلماء الباحثين عن اليقين وشك مذهبي يحول دون التثبت نحو اليقين .

وهو يرى كذلك أن العوام من الناس أقل شكاً من الخواص ، حيث يصدقون أو يكذبون على الفور دون توقف أو تشكك ، ولا تمحيص أو تحقيق وفي هذا الصدد يقول : « العوام أقل شكوكاً من الخواص ، لأنهم لا يتوقفون في التصديق والتكذيب ولا يرتابون بأنفسهم ، فليس عندهم إلا الإقدام على التصديق المجرد أو التكذيب المجرد ، وقد ألفوا الحال الثالثة من حال الشك التي تشتمل على طبقات الشك ، وذلك على قدر سوء الظن ، أو حسن الظن بأسباب ذلك وعلى مقادير الأغلب » (٢) .

لقد أوضح الجاحظ الفرق بين منهج العوام من الناس ، ومنهج الخواص وأبين أن الخواص يعرفون درجات الشك ، ومراتب اليقين ، وهم لا يصدقون

(١) الموضع السابق .

(٢) الجاحظ : الحيوان ١ - ص ٣٧ .

لمجرد التصديق أو يكذبون ريتوقفون بدون دليل ، إنما يكون التوقف عند الشبهات ، والتثبت قبل إصدار الأحكام ، حتى إذا قيل نعم يكون بعد تبين ، وإذا قيل لا يكون بعد تحقق ، أما قبل التبين والتحقق فينبغي التوقف بين لا ونعم حتى يتم التثبت « (١) » .

وهذا المنهج الذى يضعه الجاحظ هو منهج علمى واضح حيث الشك مرحلة من مراحل البحث ، وخطوة ضرورية للوصول إلى المعرفة اليقينية فالشك عنده ليس غاية بل هو وسيلة لمعرفة الحقيقة ، وهنا يختلف الجاحظ في شكه عن فلاسفة اليونان الذين كان الشك عندهم مذهباً محال بينهم وبين بلوغ اليقين .

ونجد أيضاً أبا على الجبائى من المعتزلة يحدد نوعين من الشك ، شك حسن ، وشك قبيح ، والشك الحسن عنده يكون في بداية النظر ، ولا يستمر طويلاً ولا تحول إلى شك قبيح غير موصل إلى يقين ، يقول الجبائى في ذلك « إن الشك في أول حال التكليف يحسن لأنه لا يمكن سواه ، فأما بعد ذلك الوقت ، فإنه يقبح لتمكنه من العلم الواقع عند النظر بدلاً منه » فالشك عنده بداية وسبيل للمعرفة ويكون مرحلة في أول الطريق فقط حتى يقف المكلف على الدليل فيقول « يجب الشك فيما لا دليل عليه ، لأنه يحسن فيه ، لأن المعرفة لا تكون واجبة والحال هذه » (٢) فغاية الشك التوصل إلى الدليل ليقف على اليقين .

لقد أدى النظر العقلى بالمعتزلة إلى التزام منهج الشك في النظر والبحث ، وكان الشك عندهم خطوة من خطوات البحث عن اليقين . وبذلك صار منهجاً من مناهج المسلمين ، انتقل من علم الكلام إلى الفلسفة والتصوف ، فأتسع نطاقه وتنوعت أشكاله وكان شك أبى العلاء المعرى الفيلسوف الشاعر شكاً من نوع آخر ، فلم يتخذ من الشك منهجاً بل صار عنده مذهباً فقد بدأ

(١) الموضع السابق .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى - ١٢ ص ١٨٨ .

شاكاً في العقل كأداة للمعرفة . رامتد هذا الشك إلى التقاليد والشرع رقد عبر
عن ذلك في قوله :

والعقل يعجب الشرائع كلها خبر يقلد لم يقسه قانس (١)
فالاختلاف بين الشرائع والأديان أصاب العقل بالتعجب والتشكك ،
والناس يقلدون في الدين دون قياس أو تحقق عقلي ولم يكن هناك دليل
على يقين وهو يقول في هذا : ---

أما اليقين فلا يقين ، وإنما أقصى اجتهدى أن أظن وأحدسا (٢)
وبذلك صار اليقين عند أبي العلاء أمراً مستحيلاً ، وكل ما يمكن هو الظن
والتخمين ، حيث لا سبيل للقضاء على المفجوة الكبيرة بين الذات المدركة
وموضوع المعرفة ، وقد تملك منه الشك وطغى حتى شك في وجود الإله
إذ هو لم يدركه فقال :

أما الإله فأمر لست مدركه فأحاذي لجيالك فرق الأرض لخطأ (٣)
لقد اتسعت دائرة الشك عند أبي العلاء وعصفت بكل شيء فأنكر البعث
والقيامة والثواب والعقاب ما دام هناك شك في وجود الإله ، وانتهى الأمر به
إلى التوقف التام وقال :

اصممت فإن الصمت يكفي أهله والنطق يظهر كامناً ويقرر
وإذا قلت المحال رفعت صوتي وإن قلت اليقين أطلت همسي (٤)
فشك أبي العلاء المعري شك كلي مدمر سيطر على كل فلسفته مما جعل
نيكلسون يقول عنه « إن معظم أقوال المعري تتجه نحو الشك ، حتى أنه يضع

(١) المعري : الزوميات ٢ ص ٣١ .

(٢) المرجع السابق ٢ ص ٣٦ .

(٣) المرجع السابق ٢ ص ١٠٥ .

(٤) المرجع السابق ١ ص ٢٦٢ .

شكره موضع الشك في بعض الأحيان ، أما الفقرات التي تدل على إيمانه فلما يست إلا نوعاً من ذر الرماد في عين النقاد » (١) . فقد كان الشك المذهبي هو كل كيانه .

ولما كثر الشك بين المتكلمين والفلاسفة انتقل كذلك إلى المتصوفة ، وكان الهمزاني الصوفي قد أصابه الشك والتردد في القول ركاد الشك يذهب بفكره وعقله ، لولا لطف الله وكرمه الذي أنقذه من الشك ربصره باليقين يقول في هذا الصدد « وقد كنت على شفا حفرة من النار لولا أن الله أنقذني منها بفضلهم وكرمه ، وكان السبب في ذلك أني كنت أطالع كتب الكلام طلباً للارتفاع عن حضيض التقليد إلى ذروة البصيرة ، فلم أظفر منها بمقمة ودي وتشوشت على قواعد المذاهب حتى ترديت في ورطات لا يمكن حكايتها في هذه اللمعة ولا فائدة في سماعها أيضاً للأكثرين ، لأنه يولد ضرراً عظيماً للإلهام القاصرة ، والقلوب الضعيفة ، فتحيرت في أمرى تحيراً تنغصص معه العيش حتى دلني دليل المتحيرين على الطريق ، وأمدني كرمه بالمعونة والتوفيق » (٢) .

لقد بدأ الشك عند الهمزاني نتيجة لاطلاعة على كتب علم الكلام وقد رأى الاختلاف في الرأي والتعارض في المذاهب ، فتضاربت الأدلة وتعارضت ، في أي المذاهب هي الحق وأين اليقين ، لولا أن الله تعالى أمدّه بالعون والبصيرة فزال الحيرة ، فالهمزاني الصوفي يؤكد أن العلم اليقيني هو هبة ومنة من الله ، لا فضل في ذلك لحس أو عقل .

وكذلك كان الإمام الغزالي المتكلم والفيلسوف والصوفي أكبر معبر عن منهج الشك في الفكر الإسلامي ، وقد تمثل فيه شك المتكلمين والفلاسفة المتصوفة . وظهر الشك لديه مبكراً وكان عنده منهجاً وبدأ شكه في التقليد أولاً والحس ثانياً والعقل ثالثاً . ولكن رغبته في معرفة الحقيقة واليقين

(١) نيكلسون : دائرة المعارف الإسلامية مجلد ١ مادة (أبو العلاء المعري) ص ٢٨٣ .

(٢) هبة الله الهمزاني : زبدة الحقائق ص ٦ وقد عاش فيما بين ٤٩٢ - ٥٢٥ هـ .

جعلته لا يهدأ ولا يلين في طلب الحق المبين يقول الإمام الغزالي « لقد كان التعطش إلى درك الحقائق دأبي وديدني من أول أمرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة ، من الله وضعنا في جبلتي لا باختيارى وحيلتى ، فلم أزل في عنفوان شبابه منذ راهقت البلوغ قبل العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين اقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأغوص في غمرته غوص الجسور ، لا غوص الجبان الحلدور ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأقتحم كل ورطة ، وأتفحص عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل » (١) .

فالحق واليقين كان هدف الغزالي من كل نظر أو بحث ، لذلك لم يترك كتاباً في عصره إلا قرأه ، ولا مذهباً إلا حاول الاطلاع عليه فوقف على شلم الكلام ودرس فلسفة اليونان ، ولكنه رفض التقليد والتلقين وبدأ البحث من اليقين يقول في هذا الصدد: « انحلت نى رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا ، فتحرك باطنى إلى طلب حقيقة الفطرة الأصيلة ، وحقيقة العقائد العارضة بنقلها من الأستاذين ، والتميز بين هذه التقليديات وأوائلها التقليديات » (٢) .

فالغزالي يرفض التلقين ، التقليد ، ويشك في كل معرفة تأتي عن طريقهما ويضع هذه المعارف تحت الاختبار والفحص ، ويلجأ إلى الحس في تحقيق الحق ولكنه يتشكك في معارف الحس ويقول: « من أين الثقة بالحسرسات ، وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك فتحكم بنفى الحركة ، ثم تعرف بالتجربة والملاحظة أنه يتحرك » فالحواس خادعة لا تصلنا بالحقيقة لأنها تكذب نفسها بنفسها ، فبطل الحس أن يكون مقياساً لليقين ثم يطلب الغزالي مقياساً آخر لليقين ، فيجد العقل قادراً على أن يدل إلى ما لم يصل إليه الحس ، ولكنه يتساءل عن مقدار الثقة التى

(١) الغزالي : المنقذ ص ٨ .

(٢) الموضع السابق .

يمكن أن تكون للعقل في قدرته على تحصيل المعرفة . يقول الغزالي إن العقل يستطيع أن يصل إلى معارف يقينية برؤية عقلية مباشرة رضى هذا بقول « إنما مطلوب العلم بحقائق الأمور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ، ما هي ؟ فظهر لى أن العلم اليقيني هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً ، لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ يجب أن يكون مقارناً لليقين مقارنة تامة واضحة » (١) .

فالمعرفة اليقينية عند الغزالي تتم عن طريق رؤية العقل المباشرة للحقيقة فينكشف له الحق ويظهر اليقين ، وإن كان اليقين عند الإمام الغزالي قليل عزيز ، يقول فى هذا الصدد « يقل وجوده فتقل به المقدمات » .

ويصرح الغزالي بأن العقلات الصرفة فيها بعض اليقين ، لكنها لا تبلغ اليقين إلا بطول ممارسة العقلات وفطام العقل عن الوهميات والحسيات بالعقلات المحضة « وهذه العقلات المحضة هي الحلدس الذى يتم عن طريقه بلوغ اليقين ، وهذا الحلدس هو نور يقذفه الله فى العبد فيتجلى الحق واضحاً . »

وبذلك يظهر الفرق بين شك ويقين فلاسفة اليونان والمسلمين ، فلاسفة اليونان لم يبلغوا اليقين . وظلوا فى شكهم متردين لعدم وجود العقيدة والتصديق ، أما فلاسفة المسلمون فقد تمكنوا من بلوغ اليقين بفضل منهج الدين « أفى الله شك فاطر السموات والأرض » (٢) .

(١) الغزالي : معيار العلم ص ٢٤٧ .

(٢) سورة إبراهيم ، آية ١٠ .

**الفيلسوف اليهودى سليمان بن جبرول
بين اليهود والمسيحيين**

بقلم

د : زينب محمود الخضيرى

أستاذة الفلسفة المساعنة بكلية الآداب - جامعة القاهرة

الفيلسوف اليهودي سليمان بن جبرول بين اليهود والمسيحيين

(١) تمهيد :

لم يذكر أستاذنا الجليل يوسف كرم الفيلسوف اليهودي « سليمان بن جبرول » في كتابه الشهير « تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط » إلا في لحات سريعة لا تتعدى في جملتها الخمسة سطور . لم يتبع أستاذنا يوسف كرم في كتابه السالف الذكر الذي يعد بحق أفضل ما كتب عن تاريخ الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى باللغة العربية ، لم يتبع التقليد الذي اتبعه « ورخو » الفلسفة المسيحية الرسيطة أمثال جيلسون ودي دولف و بكافيه وفان ستينبرجن وأعني به أفراد صفحات للفلاسفة المسلمين واليهود الذين لعبت مذاهبهم دوراً في تكوين العقل المسيحي الأوربي في العصور الوسطى . ولذا رأيت أن أشارك في تكريم أذكرى أستاذنا يوسف كرم ببحثي هذا عن ذلك الفيلسوف اليهودي الذي لم يكتب عنه باللغة العربية بعد ، بل ، الذي ندرت الدراسات التي وضعت عنه في الغرب .

لقد بدأت علاقتي بابن جبرول منذ أكثر من عشر سنوات عندما حاولت جعل مذهبه موضوعاً لرسالتي للدكتوراه باعتباره فيلسوفاً ينتمي للحضارة الإسلامية ومعبراً عن روحها خير تعبير ولا يختلف في هذا عن أسلافه من فلاسفة المشرق المسلمين ، ولكنني تراجعت عن عزمي هذا لأسباب عديدة بعضها أكاديمي والبعض الآخر غير كذلك ، ثم أقبلت عليه مرة أخرى وأنا بصدد دراستي لابن سينا وللسيناوية اللاتينية (١) .

إذ بدا لي أنه كان أول تلاميذ ابن سينا في المغرب العربي ، ولكنني تراجعت مرة أخرى إذ كانت البراهين على ذلك غير كافية في رأيي .

(٢) حياته ومؤلفاته :

ولد ابن جبيرول أغلب الظن فيما بين عام ١٠٢١ و عام ١٠٢٥ في «مالاجا» وتلقى تعليمه في «سيراكوسا» . وتوفي في أغلب الظن أيضاً فيما بين عام ١٠٥٨ ، ١٠٧٠ إذ تتضارب الروايات بمسدد وفاته ، وثمة رواية تجعله يموت قتيلاً ييذى مسلم . وكل ما نعرفه عن ابن جبيرول مصدره إما قصائده البديعة أو موسى بن عزرا (٢) . وابن جبيرول ، الذى نهم به نحن المعاصرون ، كفيلاسوف ذاع صيته في حياته كشاعر يمزج في أبتهالاته الدينية خياله الشعري بأفكاره الفلسفية ، وهو يعد في رأى مؤرخى الأدب العبرى واحداً من أهم شعراء العصور الوسطى . ودارس قصائد ابن جبيرول سرعان ما يتبين أنه احتذى حذو الشعراء العرب من حيث الأطر الخارجية والأسلوب وإن اختلف عنهم اختلافاً بيناً من حيث المضمون . فهو كيهودى عاش وسط المسلمين الذين كانت لهم السيادة انطوى على نفسه ليعيش مع ذكريات ماضى مجيد موغل في القلم بحيث يبدو كالسراب ، وليقاسى من حزن وحسرة لا حدود لها ، وليبدع شعراً يعبر فيه عن كل ما سلف فجاء شعره أبتهالات وأناشيداً دينية تعكس المرارة والهزيمة والاستسلام . ولذا لم يكن غريباً أن يفضل العلامة مونك اليهودى شعره على شعر معاصريه من العرب ذلك الشعر الذى كان يعكس إحساسهم القوى بالفخر بأبجادهم وهو ما أطلق عليه مونك تيجنياً اسم « الغرور القومى » (٣) .

كان ابن جبيرول أول أعلام الفكر اليهودى في المغرب الإسلامى إذا ظلت بابل وما يحيط بها من مدن في الشرق لقرون طويلة مركزاً للحياة العقلية اليهودية حتى كان منتصف القرن العاشر فانتقل ذلك المركز من شرق الدولة الإسلامية العظيمة إلى غربها في الأندلس . ولقد تحقق ذلك على أثر اعتلاء الخليفة عبد الرحمن الثالث عرش الخلافة الأموية في الأندلس . كان الرجل متسع الأفق محباً للفكر ومشجعاً له ولذا شجع ضمن ما شجع التعليم اليهودى فسرعان ما أتى هذا الاحتضان بثماره

بظهور سلسلة من الكلاميين والفلاسفة اليهود في الأندلس تصـلـدهم سليمان بن جبيرول . ويسعى الباحثون اليهود لإثبات أن ابن جبيرول كان أول الفلاسفة على الإطلاق في الأندلس سواء أكانوا مسلمين أم يهود إذ ولد ابن باجة أول فلاسفة المسلمين في الأندلس بعد ابن جبيرول بنصف قرن تقريباً (٤) . وإذا كان هذا الزعم يبدو لأول وهلة مقولة يقينية فإنه في حقيقة الأمر في رأي مجرد ادعاء من ادعاءات اليهود العديدة التي يحاولون بها تزيف التاريخ لصالحهم . صحيح أن ابن جبيرول سبق ابن باجة أول كبار فلاسفة المغرب العربي ، ولكن ثمة عشرات من الفلاسفة المسلمين الذين لم يلقوا بعد حظهم في الدراسة المتأنية سبقتوا ابن باجة ومنهم على سبيل المثال ابن مسرة .

وأشهر إبتهالات ابن جبيرول هو « التاج الملكي » وترجمته العبرية « Keter Melkut » الذي يتحدث فيه عن وحدانية الله وعن بدائع الخلق (٥) . يقول فيه : « أنت الله الذي تساند مخلوقاتك بألوهيتك وتساند الموجودات بوحدتك . أنت الله ويجب عدم التمييز بين قدسيتك ووحدتك وأبديتك ووجودك لأن كل هذه الصفات لغز واحد وبالرغم من اختلاف أسمائها فإن لها جميعاً نفس المعنى » . وما ذكرت هذه الفقرة إلا لإبراز الطابع الفلسفي الفريد الذي تميزت به إبتهالات فيلسوفنا . وبالرغم من عمق إحساس ابن جبيرول الديني الذي انعكس في كتاباته التي ما زالت تعد حتى اليوم في أسبانيا جزءاً من تراث اليهود اللاهوتي فإن صاحبنا لم يلتزم في كثير من نظرياته الميتافيزيقية بحرفية العقيدة كما سيتضح عند عرضنا لهذه النظريات ، ولعل هذا التجاوز من جانبه هو سبب الهجوم الذي شنه عليه البعض بل وسبب التجاهل التام الذي لقيه من البعض الآخر (٦) .

ولابن جبيرول كذلك مجموعة من الحكم أطلق عليها اسم « مختار الجواهر » وأجرومية عبرية وضعها في صورة قصيدة بقي بعضها . ولا نستطيع القطع بما إذا كان ابن جبيرول قد وضع تفاسيراً للكتاب المقدس وإن كان بعض

معاصريه قد نقلوا عنه تفسيرات لبعض النصوص الدينية تؤكد أخذه بمنهج التأويل (٧).

أما مؤلفاته الفلسفية وهي التي تعنينا فيأتي على رأسها بالطبع « ينبوع الحياة » الذي لم يحظ بالشهرة اللائقة له بين اليهود إذ أعرضوا عنه لطابعه الفلسفي المخالف في كثير من جوانبه للعقيدة اليهودية وإن سيطر تأثيره على عقول الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين بدءاً من القرن الثالث عشر .

ولابن جبيرول أيضاً « إصلاح الأخلاق » الذي وضعه بالعربية وترجمه يهوذا بن طيبون إلى العبرية وأعطاه عنوان : "Tikkun Middot ha Nefesh" ولقد صاغ ابن جبيرول قضايا هذا الكتاب صياغة مبسطة جعلت عامة اليهود يقبلون عليه وهذا يفسر طبع ترجمته العبرية عدة مرات ، أما أصله العربي فقد طبع وملحق به ترجمة إنجليزية قام بها ستيفن وايز عام ١٩٠١ S. Wise Improvement of the moral qualities ; New York, 1901

والفكرة الخورية لهذا العمل فكرة غريبة على العصور الوسطى ألا وهي إرجاع الفضائل والذائل إلى الناحية الفسيولوجية (٨) وينسب له مونك كذلك « كتاب النفس » الذي ترجمه دومنيك جانديسالي كما ترجم كتاب النفس لابن سينا ، والذي يتبنى القضايا الأساسية لنبوع الحياة وعلى رأسها أن ثمة مادة كونية تشارك فيها الأشياء الجسدية والروحية معاً (٩) ، أما برونر الذي حقق ونشر الكتاب الثالث من « ينبوع الحياة » فينسب لفيلسوفنا اليهودي عمليين جاء ذكرهما في « ينبوع الحياة » هما « كتاب في الوجود » و "Origo largitatis et causa, Volendi esse" (١٠)

نعود لنبوع الحياة الذي سنعتمد عليه اعتماداً كلياً لعرض مذهب ابن جبيرول ، فنقول إن صاحبه وضعه باللغة العربية وهذا الأصل العربي مفقود للأسف الشديد . والغريب أن هذا العمل لم يترجم إلى العبرية عقب وضع صاحبه له بالرغم من أن اليهود كانوا يحرصون على نقل نتاج

ذويهم في مجالات الأدب والعلم والفلسفة واللغة إلى لغتهم العبرية ، وبالرغم من أن سائر أعمال ابن جبيرول نقلت إلى العبرية . هل شرع صمويل بن طيبون! الذي ترجم سائر أعمال صاحبنا في ترجمته فأقنعه موسى بن ميمون بالعدول عن ذلك بحجة أن ما يستحق الترجمة من الأعمال الفلسفية هو أعمال أرسطو وشراحه وحسب (١١) . وربما أعرض كل اليهود المهتمين بالفكر اليهودي عن هذا العمل الشهير لتبينهم أنه يخالف العقيدة في كثير من قضاياها وأنه ليس معنياً بالتوفيق بين العقيدة والفلسفة . أياً كان سبب إعراض اليهود عن هذا العمل فهو لم يترجم إلا على يدى شيم طوب فالاكيرا في القرن الثالث عشر ، وليته ترجمه كله إنما هو قد قنع بترجمة أهم أجزائه فحسب وأعطاه عنواناً عبرياً هو : « Mekor Hayim » (١٢) .

إلا أن « ينبوع الحياة » الذي لم يلق العناية الكافية من اليهود وجدها بشكل طاع عند المدرسين المسيحيين في القرن الثالث عشر الذين تبني عدد كبير منهم نظريته الخطيرة عن المادة الكلية والتي سأعرض لها بالتفصيل بعد قليل ، وهى تلك النظرية التي ستصبح محوراً للصراع بين المدرستين المسيطرتين على هذا القرن : مدرسة الدومنيكان وعلى رأسها القديس توماس الأكويني الذي عارض هذه النظرية غير الأرسطية ومدرسة الفرنسيسكان وعلى رأسها دنس سكوت ومن المعروف أن هذه المدرسة تبنت هذه النظرية وجعلتها أساساً لمذهبها (١٣) .

ولقد ترجم « ينبوع الحياة » في النصف الأول من القرن الثاني عشر إلى اللاتينية على يدى دومنيك جانديسالى الذي ساعده ابن داوود عالم الطبيعة اليهودى الذي تنصر واستبدل باسمه اسم يوحنا الأسباني^{١٤}

Johannes Hispanus « أو » Hispalensis « وإن

كان يسمى أحياناً بيوحنا دى لونا « Jean de Luna » وذلك بمساعدة أسقف طابطة الشهير ريموند . وتحول اسم ابن جبيرول على أيدي اللاتينيين إلى « Avencebrol » في بعض الأحيان وإلى « Avicembron »

في أحيان أخرى ، وإلى « Aviccebron » في أحيان ثالثة ، وتحول عنوان « ينبوع الحياة » إلى « Fons Vitae » . ولقد ظنه بعض فلاسفة ومتكلمي العصور في القرن الثالث عشر مسلماً بينما ظنه البعض الآخر مسيحياً ، ومرجع هذا اللبس هو أن « ينبوع الحياة » كما سبق أن أشرت لا يعتمد على التراث اليهودي ولا يلتزم بحرفية العقيدة اليهودية ، ومرجعه من جهة أخرى لتبنيه لكثير من مفاهيم المذهب الأفلاطوني بل لتشابه بعض نظرياته مع نظريات سلفه المسيحي جون سكوت أريجين^(١٤).

هذا عن التأريخ لمصير « ينبوع الحياة » عند كل من اليهود والمسيحيين والغرب الحديث ، أما عن مضمونه فنقول إن ابن جبيرول صاغ مؤلفه هذا في شكل حوار بين أستاذ وتلميذه وهو ما يتضح في الترجمة التي قام بها بروئر للباب الثالث عن الترجمة اللاتينية الكاملة ، أما في الترجمة العبرية التي قدمها لنا مولك ملحقاً بها ترجمة فرنسية فلا نشعر بوجود التلميذ من خلال حديث الأستاذ في بعض المواضع . وأسلوب هذا الحوار هو أسلوب الاستدلال وإن كان ابن جبيرول يعالج في بعض الأحيان قضاياها بحرية الشاعر فلا يلتزم بدقة استخدام المصطلحات ولا بسلاسة ترتيب الحجج والبراهين . وينقسم ينبوع الحياة إلى خمسة كتب كما كان يفعل العرب أو أبواب كما نفضل تسميتها منعاً للبس . أما الباب الأول فيمهد بشكل عام لموضوع الكتاب قائلاً إن ما يجب أن يبحث عنه الإنسان في الحياة هو العلم إذ أن الجانب العاقل هو أنبل جوانب الإنسان ، ويجتهد في تعريف المادة والصورة وفي تحديد أنواع كل منها . أما الباب الثاني فيبحث في المادة التي اكتسبت صورة الجسمية : وبذلك يكون ابن جبيرول قد عرض في هذين البابين للخطوط العريضة للكوزمولوجيا التي سيعالجها بالتفصيل في الأبواب الثلاثة التالية . والكتاب الثالث هو أهم أبواب « ينبوع الحياة » حتى أن البعض يذهب إلى حد القول إنه يمكن الاستغناء به عن سائر الأبواب ، وهو أطول الأبواب كذلك وفيه يعرض ابن جبيرول للجواهر البسيطة الوسيطة بين الفاعل الأول أي الله وبين عالم الجسمية . ويبرهن الباب الرابع

على أن هذه الجواهر البسيطة تتكون من مادة وصورة ، ويدور الباب الخامس حول مفهومى المادة والصورة الكليتين فضلاً عن مفهوم الإرادة أولى الأقسام الإلهية التى تخلق فوق كل ما هو موجود وهو ما سنعرض له بالتفصيل فى حينه (١٥) .

(٣) مذهبه :

تنقسم الفلسفة فى رأى ابن جبيرول إلى ثلاثة أقسام: المنطق وعلم النفس والميتافيزيقا التى تنقسم بدورها إلى ثلاثة «علوم» كما يقول هو : علم المادة والصورة وعلم الإرادة وأخيراً علم الجواهر الأول أى الله الذى يصعب الإلمام به إلماماً كاملاً . والترتيب المذكور للتو لأقسام الميتافيزيقا هو الذى ينبغى الالتزام به عند الدراسة وإن كان الأمر عكس ذلك فى الواقع ، فالماهية الأولى تسبق بالضرورة الإرادة التى تسبق بدورها المادة والصورة . ولقد عالج ابن جبيرول علم المادة والصورة فى ينبوع الحياة ، أما علم الإرادة فقد خصص له مؤلفه « Origo lagitatis et causa volendi esse » ولم يعثر بعد على المؤلف الذى ضمنه معالجته لموضوع الماهية الأولى (١٦) . والتزاماً بالترتيب الذى ارتآه ابن جبيرول أرى البدء بعرض مفهومى المادة والصورة عنده .

(أ) مفهوم المادة والصورة :

إن مفهومى المادة والصورة مفهومان جوهريان فى فلسفة ابن جبيرول ويكفى للدلالة على ذلك أن نشير إلى أن العنوان الكامل «لينبوع الحياة » هو «كتاب ينبوع الحياة فى القسم الأول من الحكمة أى فى علم المادة» .

ولقد تأثر ابن جبيرول فيهما بالمشائية وخاصة بابن سينا . فمن المعروف أن ابن سينا فرق فى إلهياته بين نمطين من المادة الأولى ، واحدة خالية من كل صورة جوهرية أو عرضية ومن كل الصفات إذ أنها مجرد استعداد جسمانى يتقبل عمليات الكون والفساد ، وأخرى مجردة من كل تعين حتى

من التعيين الجسماني ومنها تتكون الأجسام السماوية الخالدة التي لا تتكون ولا تفسد . ولقد أخذ ابن جبيرول بهذه التفرقة التي لم يعمقها ابن سينا وأضاف إليها من عنده وجعلها أساساً للمذهب (١٧) .

ولا يعنى في رأيي أخذ ابن جبيرول بهذه التفرقة المشار إليها بين نوعين من المادة والتي سبقه إليها ابن سينا أنه غرسها في مذهبه غرساً بحيث يمكن الإشارة إليها والقول ها هو عنصر سيناوى ، إنما هو قد أخذ هذه التفرقة وتمثلها وصاغها في مذهبه صياغة جديدة بحيث أصبحت جزءاً لا يتجزأ من ميثاقه وغريبه عن المذهب السيناوى .

١٠ أما الإضافة التي أضافها لمفهوم المادة الأولى السيناوى فهي ذهابه إلى أن ثمة مادة ثالثة أولية تشترك فيها المادتان السابق ذكرهما أطلق عليها اسم « المادة الكونية المطلقة » . ولإيضاح ذلك نقول إن المحسوسات في رأي ابن جبيرول كما هي عند سائر المشائين ، سواء أكانت طبيعية أم صناعية تتكون من مادة وصورة . والعناصر الأربعة كذلك وهي أبسط ما هو موجود في عالم ما تحت فلك القمر تتكون أيضاً من مادة وصورة ، وتندرج هذه العناصر في صورة مشتركة هي صورة العنصر بشكل عام ، وهذه الصورة تحتاج لحامل يلعب دور المادة جعله ابن جبيرول « جوهرأ » Substance يتميز بخاصية الكم . ولم يقف ابن جبيرول في تحليله عند هذا الحد بل ذهب أبعد مما ذهب ابن سينا كما سبق أن قلت مؤكداً إن هذا الجوهر بدوره يحتاج لحامل يكون له بمثابة المادة وما هذا الحامل أو المادة الأكثر أولية إلا المادة الكلية أو « المادة الكونية المطلقة » . فإذا ما انتقلنا إلى عالم الأفلاك السماوية وجدناه يتمتع بخاصية الكم أو الجسمانية أى أنه يحتاج بدوره لحامل الصورة الكم هذه وما هذا الحامل إلا المادة الكونية .

يقول في الكتاب الرابع من ينبوع الحياة : « إن المادة الأولى التي تحمل كل شيء واحدة لأذن لأنها تجمع في ذاتها مواد الأشياء المحسوسة ومواد الأشياء المعقولة بحيث تصبح هذه وتلك مادة واحدة (١٨) .

أما فيما يتعلق بالصورة فقد تجاوز أيضاً نظرية ابن سينا في الصورة تلك النظرية التي كانت ترى أن هناك صوراً للمحسوسات سواء أكانت طبيعية أم صناعية ، وتعلوها صور العناصر الأربعة الأولى وكل هذه الصور تندرج في صورة ما يقبل الكون والفساد التي تعلوها صورة الأجسام السماوية التي لا تقبل الكون والفساد ، ولقد جعل ابن جبرول هذه الصور تندرج بدورها في صورة أعم وأشمل هي صورة الجسمية الكونية الكلية التي تحوى ضمن ما تحوى مفهوم الجسمية طالما هي تحوى صورة ما يتميز بالجسمية . وإذا كان فيلسوفنا توقف عند هذا الحد لقلنا إنه ردد مقولات ومفاهيم ابن سينا إلا أنه خطى خطوة أبعد في تحليله لمفهوم الصورة الكونية الكلية قائلا إن المادة الكلية التي سبق لنا الحديث عنها تحتاج للإتحاد بصورتنا هذه لتتمين ولتصبح جسماً مادياً بعينه أو لتصبح موجوداً سماوياً . وهذه النتيجة الأخيرة هي أجراً وأخطر ما قبل في العصور الوسطى على الإطلاق إذ يمتدّضها تتكون الجواهر الروحية ومنها الملائكة والنفوس البشرية من مادة وصورة (١٩) .

كان ابن سينا قد ذهب إلى أن الهيولى هي المادة التي تشترك فيها الأشياء التي تتحدد صورها بمقولة الكم وتلك التي لا تندرج صورتها في تلك المقولة ولكنه لم يحاول تحديد هويتها . أما ابن جبرول فقد عرفها بأنها كل المقولات باستثناء مقولة الكم . استخلص ابن جبرول منطقياً أخطر نتائج نظرية أستاذه ابن سينا وفي نفس الوقت أبعدها هذه النتائج عن ميتافيزيقا أرسطو التي كانت تؤكد لامادية العقول . كان أرسطو قد جعل الأجسام السماوية لا تستحيل بعضها إلى البعض الآخر ولا أن تخضع لحركة الكون والفساد وليس في استطاعتها إلا نوع من الحركة هي الحركة المكانية أما عقول الأفلاك فقد سلب منها أرسطو كل أنواع الحركة تنزيهاً لها ، أى أنه سلبها الحركة المكانية وحركة الاستدالة وحركة الكون والفساد ليجعلها صوراً خالصة خالية من كل قوة تدفع للحركة أى من كل مادة . وبما أن المادة عند المعلم الأول كانت هي مبدأ التفرد فقد اضطر إلى جعل كل

عقل من العقول الخالصة من كل مادة نوعاً قائماً بذاته أى له ماهية ينفرد بها ولا يشاركه أفراد آخرون فيها . ولعله اتضح من العرض السابق أن الاستاغيرى كان يعانى فى ميتافيزيقاه من عدة مشاكل متشابكة ، تخلص منها ابن جبيرول بضربة واحدة عندما ذهب إلى أن المادة الكلية هى الحامل « Sudstratum » لكل الموجودات حتى سواء أكانت مادية أم غير مادية (٢٠) يقول ابن جبيرول معبراً عن مفهومه للمادة الأولى الكونية مستخدماً مصطلحات ومفاهيم أفلوطينية : « إن الأدنى يفيض عن الأعلى وبالتالى فإن الأفلاك المحسوسة تفيض عن الأفلاك المعقولة ولذا فلا بد أن الأفلاك المعقولة تتكون من المادة والصوره كما أن الأفلاك المحسوسة تتكون من مادة وصوره ... وما يثبت ذلك أيضاً هو أن الجواهر المعقولة تتفق فيما بينها فى علاقة ما وتختلف فى علاقة أخرى وبالتالى فلا بد أنها تتفق فى المادة وتختلف فى الصورة » (٢١) .

ولرغم من تخلص ابن جبيرول من مشاكل الميتافيزيقا المشائية بلذاهبه إلى القول بمادة كلية تشارك فيها كل الموجودات على اختلاف أنواعها إلا أنه لم ينجح فى تعريف هذه المادة الكلية تعريفاً دقيقاً . يقول معترفاً بذلك « إن تعريف المادة الكلية والصوره الكلية ليس شيئاً ممكناً لأنه لا يوجد فوقهما جنس يصلح لأن يكون أساساً لتعريفهما » (٢٢) .

وفى رأى أن مشكلة ابن جبيرول تكمن فى أنه كان لديه « حدساً » بحل المشاكل الميتافيزيقية المشائية إلا أن عدم مبالاته بتحديد المصطلحات بدقة كانت تفسد هذا « الحدس » . فمثلاً حاول التفرقة بين المسادة أو الهوى والجوهر فجعل الهوى هى الاستعداد المطلق لتقبل الصورة ذلك الاستعداد الذى لم يتلق أية صورة بعد ، وجعل الجوهر هو ذلك الاستعداد إذا ما انطبعت فيه صورة ما ، ولكنه وسط محاولته هذه يقول كاشفاً عن عدم مبالاة بتحديد المصطلحات وهى لا مبالاة ترجع فى رأى لطبيعته الشعرية الأدبية التى تتغلب أحياناً على طبيعته الفلسفية ، يقول إنه سيطلق على المادة التى تحمل صورة الكون أحياناً اسم الجوهر وأحياناً اسم المادة وفى أحيان ثالثة اسم

الهيولى . وغنى عن القول أن هذه اللامبالاة من شأنها أن تحدث اللبس والخلط عند قارئ ينبوع الحياة (٢٣).

وكل من المادة والصورة عند ابن جبرول موجودتان بالقوة منذ القدم في العقل الإلهى . وقد يبدو لأول وهلة أن صاحبنا ملتزم بشدة بحرفية المذهب الأرسطى إذ أن المادة والصورة قديمتان ولكن الأمر غير كذلك لأنهما بالرغم من اتصافهما بالقدم مخلوقتان وحادثان . وتفسيراً لذلك نقول إن الصورة تتحد بالمادة في العلم الإلهى فيتحول وجودهما إلى وجود جوهرى وهذا التحول هو الخلق . فالخلق من عمل العلم الإلهى . ويصر ابن جبرول على تأكيد مفهوم الخلق من عدم ولكنه في محاولاته العديدة لإثبات ذلك المفهوم فلسفياً لا ينجح إلا في إثبات أن الخلق هو انطباع الصورة الكلية في المادة الكلية ذلك الانطباع الذى يفيض عن الإرادة . أما كل ما يلى ذلك الانطباع سواء فى العالم العقلى أو العالم المادى فهو لا يوجد إلا بواسطة فيوضات متتالية (٢٤) . يقول ابن جبرول « إن الخلق يمكن مقارنته ... بالكلمة التى ينطقها الإنسان فالإنسان عندما ينطق جملة فإن شكلها ومعناها ينطبعان فى الأذن وفى عقل السامع ووفقاً لهذا التشبيه نقول إن الخالق الأعظم نطق جملة انطبع معناها من ماهية المادة فاحتفظت بها أى أن الصورة المخلوقة اتسمت وانطبعت فى المادة » (٢٥).

وإذا ما انتهينا من عرض مفهوم المادة والصورة عند ابن جبرول لزم علينا عرض مفهوم الإرادة لأنها القسم الثانى من ميتافيزيقاه .

(ب) الإرادة :

كما سبق أن قلت تتوسط الإرادة فى ميتافيزيقا ابن جبرول الجوهر الأول أى الله من جهة ، والمادة والصورة من جهة أخرى والإرادة عنده هى تلك القدرة الإلهية التى تتخلل كل الكون وهى التى يطلق عليها اسم « الكلمة الخلاقية » أو « العقل الإلهى » . والإرادة هى مصدر كل حركة وهى تخلق وتحيى ،

ولا نغنى بالحركة هنا الحركة المكانية أو حركة الإستحالة أو حركة الكون والفساد أى تلك الحركات التى تسود عالم ما تحت فلك القمر إنما نغنى بها حركة تنبعث فى العالم العقلى فتمنحه المعرفة والحياة ، وهى تتخلل كل العالم السفلى كذلك وإن كان تجليها فيه أقل بكثير من حقيقتها .

يقول « إن ما تقبله المادة من نور الإرادة قليل بالنسبة لما هو فى الإرادة (٢٦) » . ويقول « إن الإرادة قدرة إلهية خلاقية وحركة لكل شيء ولا يمكن لأى شيء أن يستقل عنها (٢٧) » ، ولعله يتضح من النصوص السابقة أن ابن جبيرول أراد بمفهوم الإرادة ههنا أن يجعل ثمة واسطة بين الله أو الجوهر الأول من جهة وبين سائر الوجود من جهة أخرى حتى يحقق تنزيه الله عن كل ما عداه متبعاً فى ههنا تقليداً سار عليه علماء الكلام اليهود من قبله .

وقارىء نصوص ابن جبيرول التى تعالج موضوع الإرادة يشعر بمعاناته الشديدة لتحديد هذا المفهوم ، تلك المعاناة التى كثيراً ما تملص منها بتخليه عن المعالجة الميتافيزيقية التأملية وبلجوفه إلى المعالجة الشعرية مما يوحى بأنه اضطر إلى الأخذ بمفهوم الإرادة اضطراباً لدواعى الالتزام بالعقيدة . وما يؤكد رأينا هذا أن ابن جبيرول يعلن أن نظرية الإرادة تحتاج لمزيد من الدراسة وأنه ليس بمقدورنا الوقوف عليها إلا بنوع من الجذب الصوفى الذى ينقلنا إلى عالم الألوهية (٢٨) .

وبالرغم من كل الضربات القاسية التى تلقاها أخيراً منهج التأثير والتأثر من قبل المناهج الحديثة فلا يسعنا إلا الاعتراف بنوع من التأثير الشديد من قبل ابن جبيرول بالمفاهيم والمصطلحات الأفلاطونية المحدثة وخاصة تلك التى تحتويها أثولوجيا أرسطو ولعل هذا التأثير هو الذى جعله ييسر فى أعين المدرسين المسيحيين فيلسوفاً مسيحياً تارة ومسلماً تارة أخرى . ألا يكاد النص التالى يطابق ما جاء فى أثولوجيا أرسطو بل وما جاء فى تاسوعات أفلوطين : « إن الإرادة يجب أن تخرج ما هو موجود فى ماهيتها لتغطية

المادة تماماً كما أن الجواهر العاقلة تخرج ما في ماهيتها لتغطية الأجسام مع الفارق أن الإرادة تعمل خارج الزمان والمكان بلا حركة ولا آلة» (٢٩).

«هل سلب ابن جبرول الموجودات كل فاعلية ليعطيها كاملة للإرادة وحدها؟ هل يتحقق الوجود بواسطة الفيض والإرادة الإلهية فحسب؟ الإجابة هنا بلا. لقد جعل ابن جبرول للموجودات ثمة فاعلية، وبالرغم من ضآلتها بالقياس لما تتمتع به الإرادة إلا أنها موجودة. وتمثلت هذه الفاعلية عنده في ميل طبيعي في كل الموجودات للحركة لتقبل فيض الإرادة، ذلك الميل الذي يذكرنا بالعشق الذي يحرك الموجودات عند أرسطو. ولا ينقص من قيمة هذه الفاعلية في رأي أن الله هو الذي بها في الموجودات. يقول «إن العلة التي تجعل المادة تتحرك لتتقبل الصورة هي تلك الرغبة التي لدى المادة لتبلغ الحسير ولتحقق الله بتقبلها للصورة، ويمكن قول نفس الشيء فيما يتعلق بحركة كل الجواهر، وما أعنيه أن حركة كل الجواهر تتم من أجل الوحدة. وتفسير ذلك أن كل موجود يريد أن يتحرك ليبلغ شيئاً من كمال الموجود الأول وإن اختلفت حركات الموجودات باختلاف درجة قربها أو بعدها إذ أنه كلما اقترب الجوهر من الموجود الأول كلما سهل عليه بلوغ الكمال، وكلما بعد كلما بلغ الكمال بواسطة حركة بطيئة أو بواسطة عدة حركات وفي عدة أزمنة. أما إذا اتسعت المسافة فإن الحركة تتوقف» (٣٠). ويقول: «إن ما يتحرك إنما هو يتحرك ليتقبل الصورة، وما الصورة إلا انطباع الوحدة، وما الوحدة إلا الخير وبالتالي فإن حركة الشيء إنما هي من أجل الخير أي سعياً للوحدة» (٣١). هذا الميل أو العشق من جانب الموجودات ما هو إذن إلا سعي للصورة أي للوحدة.

أما الجوهر الأول أو الله الذي يكون الركن الثالث في ميتافيزيقا ابن جبرول فلا يسعني الحديث عنه للأسف الشديد إذ تعوزني النصوص. فالنصوص الوحيدة المتوفرة لدى وهي نصوص «ينبوع الحياة» سواء في ترجمتها الفرنسية التي قدمها لنا مونك منذ أكثر من قرن أو في ترجمة

الباب الثالث إلى الفرنسية التي قدمها لنا برونر عام ١٩٥٠ لا تعالج موضوع الله معالجة مستقلة إنما هي تفعل ذلك من خلال معالجتها للإرادة مثلاً وهو ما أشرت إليه .

(٤) خاتمة :

لم يكن ابن جبرول متكلماً يهودياً خالصاً ولا كان فيلسوفاً مشائياً خالصاً ولا كان أفلاطونياً محدثاً خالصاً إنما كان كل هذا معاً . لقد تكون ابن جبرول اليهودي في أحضان الثقافة العربية في القرن الحادي عشر الميلادي ولذا فلهذه يحوى عناصر مشائية أفلاطونية محدثة عربية ويونانية وأخرى يهودية امتزجت سوياً لتصبح نسيجاً فريداً . وصحيح أن قارىء « ينبوع الحياة » يتعرف على قضايا كل من أنبادوقليس وفيثاغورس وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وابن مسرة بل وابن سينا في ثنايا ما يقرأ ولكنه أبدأ لا يستطيع أن ينكر أن بين يديه فيلسوفاً استطاع أن يصيغ بذية جديدة الفردت بمزايا عديدة . وكل ما أرجوه أن أحصل على الأصل العربي الكامل لينبوع الحياة حتى أتمكن من الوقوف على علاقة هذا الفيلسوف بمن سبقه وبمن لحقه من أمثال ابن عربي الذي أكد آسين بالاسيوس تأثيره بابن جبرول .

ولابن جبرول نظرية طريفة في الإنسان إلا أنه ضمنها في مؤلفاته الأخلاقية التي لم أطلع عليها ، ولذا رأيت الامتناع عن محاولة عرضها بالرغم من إمكانية ذلك إذا ما اعتمدت على كتابات الباحثين الذين أتاحت لهم فرصة الإطلاع على هذه المؤلفات ، تراجعت إيماناً مني بأهمية النصوص تلك الأهمية التي تتمسك بها كل مدرسة الشيخ الإمام مصطفى عبد الرازق مؤسس دراسات الفلسفة الإسلامية في العالم الإسلامي والأستاذ الذي نحاول في جامعاتنا العربية اقتفاء أثره .

الهوامش :

(١) زينب محمود الخضيرى : ابن سينا وتلاميذه اللاتين - مكتبة الخانجي - القاهرة ، ١٩٨٥^{٢٥}

2» Munk (S) : Mélanges de philosophie juive et arabe ; Paris 1859 ; p. 155 à 158 ; Husik (I) : A history of Mediaeval Jewish philosophy ; New York 1976 ; p. 60 ; Ibn Gabirol (Avicembron) : La source de vie livre III ; Traduction introduction et notes par F. Branner ; Paris, 1950, p. 7

3» Munk : Opcit p. 158-159

4» husik : Opcit pp. 59-60

5» Ibn Gabirol Introduction p.7

6» Munk ; Opocit p. 162 -166.

7» Ibid : p. 166 ; Ibn Gabirol La source de vie introduction p. 7

8» Munk : p. 166 à 169 ; Ibn Gabirol Ibid p. 7 ; Husik p. 71 et 444

9» Munk : rp. 170-171

10» Ibn Gabirol : Introduction p.7.

11» Husik ; p, 60.

12» Ibid : p. 61

13» Hisik : p. 61.

14» Iba Gabirol : Introduction p. 8 ; Duhem (P) Le système du monde, tome V, Paris 1917 p. 38 à 75.

15» Ibn Gabirol : Introduction p. 11 à I 6,

16» Mnk p. 227 ; Duhem p. 5 et p. 131.

17» Duhem : pp 6-7

18» Munk : livre IV & 15 p. 74 ; p. 181, p. 229.

19» Duhem : p. 10 à 12.

20» Duhem : p. 12-13.

21» Ibn Gabirol : dans Munk livre IV § 8 pp. 69-70.

٢2» Ibn Gabirol : dans Mun livre V, § 29 pp. 107-108.

- 23» Duhem : Op.cit. p. 14.
 - 24» Duhem : p. 16 Munk p. 232.
 - 25» Ibn Gabirol : dans Munk livre V § 71 p. 145.
 - 26» Ibid : livre V, § 118 p. 100.
 - 27» Ibid livre I, § I, p. 5.
 - 28» Munk : p. 221 à 231.
 - 29» Ibn Gabirol : dans Munk livre III § 15 ,pp. 45-46
 - 30» Ibid : livre V, § 46, p. 123.
 - 31« bid : livre V, § 47, p. 124.
 - 32» Asin Palacies ; Abenmaosarra.
-

القسم الثالث

بعض محاضرات بالفرنسية القاهها الأستاذ يوسف كرم في الحلقة التوماوية

ومنشورة في كراسات الحلقة التوماوية
(دير الآباء الدومينيكان بالقاهرة)

ترجمة

د . زينب محمود الخضيرى

وهذه المحاضرات على النحو التالى :

- ١ - حملة الغزالي على الفلاسفة *
- ٢ - آراء اخوان الصفا الفلسفية *
- ٣ - القلق الانسانى فى الفكر اليونانى *
- ٤ - المدينة الفاضلة عند الفارابى *
- ٥ - فكرة الفلسفة عن القديس توما الاكوينى *
- ٦ - فى مفهوم الفلسفة المسيحية *

حملة الفزالي على الفلاسفة

حملة الغزالي على الفلاسفة (*)

كانت ثلاثة قرون قد مرت على دخول الفلسفة اليونانية في العالم الإسلامي . وفي ذات الوقت الذي اكتسبت فيه أنصاراً مقدامين أثارت ضدها عدداً أكبر من المعارضين العناف . وكان ابن سينا الذي أكمل عمل كل من الكندي والفارابي قد وصل بالفلسفة إلى ذروة اكتمالها بفضل عمله الضخم «الشفاء» مانحاً إياها شكلاً قوياً في مواجهة علم الكلام . وكانت تمثل هذا الأخير عدة مدارس متطاحنة فيما بينها وجميعها تحارب الفلاسفة . وجاء هجوم الغزالي كذروة لهذه الحرب المشتركة ، ولد الغزالي بعد وفاة ابن سينا بعشرين عاماً أي حوالي عام ١٠٥٨ م ، وكان فقيهاً ومتكلماً وصوفياً ، ومتبحراً من جهة أخرى في الفلسفة ممسكاً بعمله يجد نفسه رديفاً لثلاثين ختمين بلغ كل منهما قمة نضجه ، ويبدو أن الرجل الذي قدر له أن يقتحم المعركة الحاسمة وأن ينتصر فيها ، كان على وعي حاد بهذه الرسالة وبأهميتها الملحة . أخذ على عاتقه إذن بيان « تهافت الفلاسفة » وهذا التهافت هو عنوان وموضوع الكتاب الذي أزعج تحليله أمامكم .

يفيض الكتاب بالحوية بطريقة مدهشة بالرغم من شكله الجاف والقاحل للغاية ، ذلك الشكل المصنوع من اعتراضات وردود على هذه الاعتراضات ومن دعاوى ومن ردود على هذه الدعاوى تتخللها جميعاً إيضاحات وإيضاحات فرعية مما يجعلنا نلهث . ويرجع ذلك إلى أن الأمر لا يتعلق بمناظرة أكاديمية بحتة . إن الصراع فيه هائل والمشاكل المثارة فيه عظيمة الخطورة .

(*) كراسات الحلقة التوماوية - Cahiers du cercle Thomiste السنة الثالثة ،

العدد ٦ القاهرة نوفمبر - ديسمبر ١٩٣٦ ص ٣٢٤ إلى ٣٤٩ وهي محاضرة ألقاها الأستاذ يوسف كرم

نائب الحلقة التوماوية في الحلقة .

(١) الموضوع والمنهج

يقول الغزالي إنه تأثر بشدة بمشاهدته لبعض العقول التي تفخر بتفوقها على سائر البشر وتذكر الإسلام وتحتقر عقيدته وأخلاقه ، وهي تفعل ذلك انبهاراً بمثال المسيحيين واليهود وانبهاراً بسلطان الأسماء الكبيرة من أمثال سقراط وهيبوقراط وأفلاطون وأرسطو والآخرين . وكان أنصار الفلاسفة اليونان يعلون من شأن عقلية هؤلاء ومن شأن منهمهم ومن حجم ودقة معرفتهم في الرياضيات والمنطق والطبيعة والميتافيزيقا ، كما كانوا يدعون بأن هؤلاء الرجال ، نتيجة لعظمة موهبتهم وعلمهم كانوا يحتقرون الأديان ويعتبرونها مواضعات وخدعاً . وكانوا (أنصار الفلاسفة اليونان) يدللون على أصديق تصوراتهم الميتافيزيقية اعتماداً على وضوح رياضياتهم ومنطقهم ويفسدون بذلك العقول الضعيفة . ولذا وجبت المعارضة .

ونخبرنا الغزالي بأنه لن يناقش كل الآراء فإن ذلك مما يستغرق وقتاً طويلاً . كان الفلاسفة منقسمين فيما بينهم فلم يندرجوا أبداً في مدرسة متجانسة في مجال الميتافيزيقا وهو ما يدل بداية على أن هذا العلم ليس مهنياً بشكل أمثل من سائر العلوم ، كما أنه ليس أكثر خلواً من الأمزجة الجسدية الموجودة في هذه العلوم . وفضلاً عن ذلك فإن ترجمة أرسطو - الذي كان يمثل بالنسبة لهم جميعاً الفيلسوف على الإطلاق والمعلم الأول ، والذي جعلوا مكانته أسمى من مكانة سابقه بما فيهم أستاذه الذي أطلقوا عليه « أفلاطون الإلهي » لم تخلو أبداً من التحريف وهو ما أدى إلى ضرورة وجود التفسيرات والتأويلات التي كانت بدورها سبباً لاختلافات جديدة . ولما كان الفارابي وابن سينا هما أكثر المفسرين المسلمين مكانة فقد اكتفى بنقض النظريات التي أخذت عن أستاذه الضلال (أي الفارابي وابن سينا) .

ولكن قبل ذلك ينبغي تمهيد الطريق وتحديد المنهج . ويمكن إرجاع المناقشات التي دارت بين الفلاسفة وخصوصهم إلى ثلاث نقاط أساسية :

- ١ — مناقشات تدور حول المصطلحات المستخدمة ، مثل تلك التي يستخدمها الفلاسفة عندما يطلقون على الله اسم الجوهر معرفين الجوهر بأنه الوجود الذي ليس في موضوع ، وبأنه الوجود الموجود بذاته ، بينما يرى خصوصهم أن الجوهر هو الموجود في المكان ولن نتوقف طويلاً عند مثل هذه المباحثات بما أن المعنى وحده هو الذي يعيننا .
- ٢ — المناقشات التي تدور حول بعض النظريات الطبيعية والتي لا تخص العقيدة أبداً ومنها على سبيل المثال تفسير كسوف الشمس . ولن نتوقف كذلك عند مثل هذا النقد ، نظراً لكون هذه النظريات تقوم على استدلالات رياضية لا نقاش فيها .

إن معارضة التفسير الذي يقدمه من يتنبأ بكسوف الشمس وبزمن حدوثه وبحجمه وبمدته باسم الدين من شأنه أن يحمل هذا الشخص على الشك لا في علمه بل في الدين ذاته ، أي أن من شأنه إلحاق الضرر بالدين بدلاً من خدمته . ولذلك سننحى جانباً هذا المجال . ففيما يعيننا بالفعل أن يكون العالم كروياً أم مسطحاً أم مثلثاً أم مسدساً وأن يكون عدد السموات هذا أم ذاك .

- ٣ — مناقشات تدور حول عقيدة دينية ما ، مثل تلك الخاصة بحدوث العالم أو بالصفات الإلهية ، أو بيعث الأجسام ويوم الحساب . هذا هو ما يعيننا وهذا ما سنوجه إليه كل الجهد . وهكذا تقتصر المعركة على الميتافيزيقا وحدها بما أن المسائل الطبيعية لا اختيار فيها ، كما سبق أن قلنا للتو ، أو بعبارة أخرى بما أنه يمكن قبولها عندما تثبت قانوناً ، وبما أن الرياضيات تشارك فيها كل العقول ، وبما أن منطق الفلاسفة لا يختلف عن منطق المؤمنين إلا من حيث المصطلح .

وبما أن الهدف هو إبطال انخداع كل من وضع ثقته في الفلاسفة فإن المنهج سيتمثل لا في طرح القضايا وفي إثباتها إنما في رفض نظريات الفلاسفة في كل الأحوال ، وفي مناقشة أدلتهم وفي تضيق حصار التناقض حولها . إذ سيكون الأمر جديلاً سلبياً وهو مقدمة ضرورية لعمل آخر إيجابي ، هذا العمل

الذى سيكون موضوع مؤلف آخر عنوانه « أصول الدين » تماماً كما أن المؤلف الذى نعى به حالياً كانت له بدوره مقدمة هى « مقاصد الفلاسفة » التى عرضت فيها بموضوعية وبدون تفسير ولا نقاش تعاليم الفلاسفة حتى يقضى الرجوع إليها مرة أخرى عند الحاجة . ولن نضطر فى الحقيقة إلى الرجوع إلى هذا العمل الثالث فالغزالي يكرر هنا (فى تهافت الفلاسفة) بأمانة نموذجية بكل تفاصيلها وبكل قوتها الأدلة التى ينوى هدمها . فهو يلتقط عشرين مسألة يظن أن الفلاسفة أخطأوا بصدددها ، هى عشرين اتهاماً جوهرياً . فلنتتبع هذه الاتهامات بالترتيب فيما عدا المسألة العاشرة التى سنلحقها بالارابعة لأن الإثنين متعلقان بنفس المشكلة . أما المنهج ونتائج المناقشة فهو ما سنقيمه فيما بعد .

(٢) هل وجد العالم منذ الأزل

إن ما يعرض له هو مسألة قدم العالم ، القدم فى الماضى ، هل وجد العالم منذ الأبد . ؟ والسؤال التالى يعرض للقدم فى المستقبل : هل سيوجد العالم إلى الأبد ؟ والسؤال الأول أخطر وهو يتحكم فى الثانى . لقد اعتقد كثيرون ؛ ومنهم الغزالي أن افتراض عالم قديم هو إنكار للخلق بل هو مساس بوجود الله . وكان الفلاسفة يزعمون أنهم ينقلدون القضيتين (أى خلق العالم ووجود الله) عندما يجيبون عن هذين السؤالين بالإيجاب ولذى كيف دارت المناقشة عند مؤلفنا . قال إن الفلاسفة يجمعون على أن الله هو علة العالم منذ القدم وعلى أن العالم وجد متزامناً مع الله كما يتزامن الضوء مع الشمس ، وعلى أنه يجب ألا نتصور أولوية الله على أنها أولوية زمان مثل تلك التى تربط بين العلل والمعلولات التى تقدمها لنا التجربة ، بل على أنها أولوية طبيعية وألوية علة . وبالكاد نثبن صوتاً أو صوتين معارضين فيقال إن أفلاطون رأى أن العالم صنع فى الزمان ، وإن رفض البعض قبول مثل هذا التأويلات لعباراته (١) . وأعلن جالينوس فى نهاية حياته فى كتاب له جعل عنوانه

(١) ألفر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٠٧ - ١٠٨ ، ص ٣٢٢ .

« ما يعتقد جالينوس » أن المسألة لا حل لها ، ولكنه ظل يمثل استثناءً لا يمكنه التأثير في الإجماع .

ثم يذكر الغزالي أربع حجج للفلاسفة ويناقش كل منها على حدة . هذه هي أولها وأكثرها خداعاً . إن الله خالد وثابت ولا يمكن تصور أى تغيير يطرأ عليه . وأن يقال إن وجوداً زمانياً يفيض عنه هو بمثابة القول إن وجوده ضرب من الإمكان الخالص ، لأن كل ما هو ضرورى يكون خالداً مثل الله . وثمة احتمالان : فلما أن تحديداً من أى نوع لم يطرأ على الله ، ولو طرأ لحقق هذا الممكن ، وفي هذه الحالة كان على العالم أن يظل في حالة الإمكان إلى الأبد ، ولما أن تحديداً طرأ على الله وفي هذه الحالة كيف حدث ومن أحدثه ، ولماذا حدث في لحظة بعينها وليس قبلها . ويقدم لنا الغزالي هذه الإجابة الأولى : بأى حق نرفض أن يكون لله إرادة خالدة قررت أن يوجد العالم في اللحظة التى وجد فيها ؟ رهى إجابة تتصور في آن واحد أن العالم إمكانيّة بحته وأن الخلق فعل إرادى ، وهى تخترق على حل للمشكلة ولكنه يستغلها بل ينتقل مباشرة إلى محاولة نقض مفهوم اللانهاى من حيث الزمان ومن حيث العدد بواسطة الخلف . فقال إن قضية القدم تفترض بالنسبة لأى جسم سماوى عدداً لانهاىاً من الدورات وإن ظل هذا العدد مع ذلك أكبر أو أصغر من عدد آخر لانهاى بدوره . فالشمس بالفعل تقوم بدورتها في عام بينما يقوم زحل بدورته في ثلاثين عاماً ، فدورة زحل تمثل إذن $\frac{1}{30}$ من دورة الشمس ، ومن اليسير أن نقوم بالحساب بالنسبة لسائر الأجسام السماوية إلا أنه من التناقض هنا لإقحام مفاهيم القسمة والزيادة والنقصان في اللانهاى . ومن جهة أخرى فكل عدد هو إما زوجى وإما فردى ، فكيف يمكن لللانهاى أن يكون هذا أو ذاك ؟ . ثم يدافع الغزالي عن مفهوم الخلق الزمانى بواسطة القديم . وعلى الفلاسفة الاعتراف به لأن هناك حوادث في العالم وهذه الحوادث علل ، ولذا فهذه الحوادث إما أنها تحدث بعضها بعضها ، وهو ما يجمعنا ننتهى إلى الاستغناء عن الله وهو آخر سند للممكنات ، وإما أن لها حداً أولياً ، وهذا الحد في هذه الحالة هو الله الخالد ،

وفى هذه الحالة فإن خلق الخالد للزمان يصبح مستحيلا . ولا يفيد فى شيء القول إن علة الحوادث هى حركة السماء الخالدة وهى الوسيط بين الله الذى هو شبيه له من حيث القدم ، وبين عالم ما تحت فلك القمر الذى يشبهه . من حيث حركته المتجددة على الدوام . وبالفعل كيف أمكن لحركة السماء الخالدة أن تكون علة أول الحوادث ؟ . وهذا يعنى .. فللغزالي تفسيره . - أن تسلسل الزمان يبدأ بما أنه مقياس الحركة مع بدء الحركة ، وأن العلية السماوية الخالدة المزعومة لم تستطع أن تسبق أول الأحداث إلا بلحظة ، وأن لحظة ما قبل الزمان ليست هى القسمة .

والحجة الثانية للفلاسفة تريد أن تدافع عن مفهوم زمان لا نهائى لتستنتج من هذا قدم العالم . وهو يقول إننا نفترض فى قضية الزمان أن ثمة زماناً قبل وجود العالم ، كأن الله يوجد فيه وحده ، وهذا الزمان لا يسمعه إلا أن يكون نهائياً أو لانهائياً ، وبما أنه لا يمكنه أن يكون نهائياً وإلا قاس وجود الله وحدد له حداً أولياً ، فهو إذن لا نهائى . كما أنه من التناقض افتراض زمانين أحدهما نهائى يبدأ مع العالم ، والآخر لا نهائى يسبق العالم ، لا يوجد إذن إلا زمان واحد لا نهائى ، ومتصل بلا انقطاع . وإذا افترضنا بهذا قدم الزمان ، الذى هو مقياس الحركة ، فإننا نفترض لذات السبب قدم الحركة وقدم المتحرك الذى هو العالم .

ولا يجد الغزالي مشقة فى الرد . يقول : لم يوجد زمان قبل وجود العالم . إن أسلوبنا فى التخيل وفى الكلام وحده هو الذى يجعلنا نقول إن الله كان موجوداً قبل العالم ، وكأننا نعنى بهذا ماضياً حقيقياً ، مع أنه لم يوجد إلا الله الذى لا يتحرك أبداً إن هذا وهم شبيه بالوهم الذى يجعلنا نتخيل أنه ثمة مكان فارغ أو ملاء فيما وراء حدود العالم ، بينما العقل يحكم بأنه لا يمكن تصور الفراغ فى حد ذاته وبأن الحجم الملاء هو مقدار الجسم ، وكأنه لا يوجد بالتالى مكان حيث لا يوجد جسم كما يقول الفلاسفة أنفسهم . والخيال مخدوع هنا بنفس الشكل فى الحالتين .. فهو يرفض قبول أنه لم يكن قمة زمان قبل الزمان ، كما يرفض قبول أنه لا يوجد شيء فيما وراء حدود العالم .

والحجة الثالثة مقتضية وإن كانت بارعة . كان العالم ممكناً قبل وجوده ، ولم تكن لهذه الزمانية أية بداية ، فإذا كان وجوده ممكناً منذ القدم فلأن وجوده منذ القدم ليس مستحيلاً . والرد هنا يقدم لنا صورة دقيقة لفكر الغزالي فيما يتعلق بهذه المسألة . فمصحح أن العالم ممكن على الدوام ، لكن افتراض وجوده دائماً لا يعنى تصوره ممكناً بالفعل ، بل هو افتراض ممكن الإمكان . ويمكن للمقارنة مع المكان التى سبق استخدامها بأن تكون مفيدة هنا في إبراز عيب هذه الحجة . إن خلق جسم فوق العالم أمر ممكن ، وكذلك خلق جسم آخر ، وهكذا إلى مالا نهاية ، ولكننا نكون مع ذلك مخطئين إذا ما استخلصنا من هذا أن هذه الإمكانية ممكنة التحقيق كلية : فبما أن كل جسم محدود بالضرورة ، فإن وجود ملاء لا نهائى شئ مستحيل . وكذلك من المستحيل أن يكون هناك وجود بلا بداية لموجود ممكن في ذاته ، والأساس الوحيد الذى لدينا لتأكيد أن العالم مخلوق هو كون العالم ممكناً ، أى أنه جاء للوجود بعد إن لم يكن موجوداً إلا أن الفلاسفة كانوا يقدرّون أن هذا الأساس هو أقرب لإمكانية العالم إذا ما نظر له على أنه مزيج من الفسرة والفعل منه لوجوده في الزمان . وسيكون علينا الرجوع إلى هذه النقطة لتأييد الفلاسفة ضد الغزالي .

والحجة الرابعة والأخيرة مثلها مثل الأولى مأخوذة عن أرسطو ومدعومة بدليل منطقي هو خاتمة الدليل الثالث . إن كل ما يأتى للوجود ممكن ، وهذه الإمكانية صفة نسبية لا تقوم في حد ذاتها ولكنها تحتاج لموضوع ، وهذا الموضوع هو المادة التى يمكن أن تتحقق فيها الحرارة والبرودة والبياض والسواد ، والحركة ... الخ . إلا أن المادة لا يمكن أن تكون لها مادة ، فهى إذن لا تتوالد وقديمة . فلو كانت تتوالد لكانت إمكانية توالدها سابقة على توالدها ، ولوجدت بذاتها ولما نسبت لشيء آخر وهذا عبث . ويرد الغزالي على هذا منتصراً : إن الإمكان هو وجود في العقل ، فهو لا يحتاج لموجود حقيقى يكون هو صفة له ، وإلا تتطلب المستحيل موضوعاً ولكان هذا المستحيل هو مستحيله ، وهذا هو العبث . ومن جهة أخرى فإن

النفوس الإنسانية وهو ما يوافق عليه فلاسفتنا لم توجد منذ القدم . فما هو أساس إمكانيةها مع كونها لا مادية ؟ .

ولكل هل يمكننا القول إن الغزالي نقض قضية الفلاسفة ؟ . لقد بذل أفضل جهده لإثبات استحالة وجود زمن لانهاى ، وإن كانت هذه الاستحالة بالرغم من القوة الظاهرية للحجج التى تستند إليها قد رفضت من قبل العقول كبار منها القديس توماس الأكوينى ، وهذا الرفض يعطى لقدم العالم فرصة أن يكون ممكناً . ولكن الغزالي نجح فى القضاء على طابع الضرورة المطلقة الذى تدعيه هذه القضية ، فهو بافترضه فكرة لإرادة إلهية قديمة قررت إيجاد العالم فى اللحظة التى وجد فيها بالفعل ، وهو يفعل ذلك ، يبرهن على إمكانية القضية المضادة دون أن يهدد الثبات الإلهى . وأياً كان رأى الغزالي هنا ، فالأمر لم يكن ليجتاج لأكثر مما فعل للمحافظة على سلامة العقيدة من هذه الزاوية إذن هو قد حقق هدفه .

(٣) هل سيوجد العالم للأبد

وهو على كل يكتفى بموقف متواضع فيما يتعلق بالمشكلة الثانية . فهذه لإرتباطها بالمشكلة الأولى تستند لحجج تتفق وهذه المشكلة ، وهى حجج تتطلب ردوداً تتفق معها كذلك . الحجة الأولى : إذا ظلت العلة لا تتغير فلن يتغير المعلول أيضاً .

الحجة الثانية : إذا كف العالم عن الوجود بعد أن كان موجوداً فسيظل هناك زمان بعد كف هذا العالم عن الوجود .

الحجة الثالثة : إن إمكانية الوجود متصلة ، إذن الوجود الممكن يمكنه مطابقة الإمكانية .

الحجة الرابعة : إذا انعدم العالم فإن إمكانية وجوده ستظل موجودة ، إلا أن الإمكانية هى صفة لشيء تحتاج لموضوع يحملها — وبعد ما سبق قوله

من اليسير تفصيل ملخص كل حجة من الحجج وهو الملخص الذى اكتفيت بالإشارة إليه ، ومن اليسير تخمين ردود الغزالي وبدلاً من هذا لنسجل بعض التعزيزات الهامة للغاية . فيما يتعلق بالحجة الثالثة يعان التالى : « إلا أن هذا الدليل لا يقرى فلما نتخيل أن يكون أزلياً ولا نتخيل أن يكون أبدياً لو أبقاء الله تعالى أبداً إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول . ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهذيل العلاف فإنه قال كما يستحيل فى الماضى دررات لا نهاية لها فكذلك فى المستقبل وهو فاسد لأن كل مستقبل قط لا يدخل فى الوجود لا متلاحقاً ولا متساوفاً والماضى قد دخل كله فى الوجود متلاحقاً وإن لم يكن متساوفاً . وإذا تبين أنا لا نبعد بقاء العالم أبداً من حيث العقل بل نجوز إبقائه وإفناؤه فلما يعرف الواقع من قسمى الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالمعقول » (١) .

إن هذا كلام جميل ، وهو مرة أخرى يعتبر العالم ممكناً خالصاً غير مرتبط إلا بإرادة الخالق الحرة . وهذا تعبير جيد عن موقف القديس توماس الأكويني ، لا فيما يتعلق بالقدم فى المستقبل فعسب بل أيضاً فيما يتعلق بالقدم فى الماضى (٢) وبما أن العالم ليس مساوياً لله فهو معلول للخلق الحر ، والوعى وحده هو الذى بإمكانه إخبارنا عن اختيار الله .

ويذكر الغزالي فيما يتعلق بالدليل الرابع دليلين فرعيين ويرفضهما . الأول يبدى أنه تعبير قديم عن المبدأ المادى .. « لا خلق من عدم ولا يصير شيء للعدم » . كان جالينوس يقلل إذا كانت الشمس مثلاً تقبل الفساد لحدث فيها نقص خلال فترة زمنية طريفة ، إلا أن الأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين تقدم لنا نفس الحجم ، فالشمس إذن لا تفسد ، وهذا

(١) تهافت الفلاسفة - تحقيق الأب موديس بوتج بيروت - المطبعة الكاثوليكية ١٩٢٧ ص ٨٠ - ٨١ . وقد رأيت استكمال بعض الفقرات التى وجدت فى الترجمة الفرنسية التى قدمها أستاذنا يوسف كرم للنص الأصل .

(٢) الخلاصة اللاهوتية الجزء الأول المسألة ٤٦ .

القياس ، فيما يلاحظ الغزالي كان سينتهي إلى هذه النتيجة ، إذا كان النقصان هو السبيل الوحيد للفناء ، وهو ما ليس صحيحاً ، لأن أى شيء يمكنه أن ينفى فجأة : أما فيما يتعلق بالقضية الصغرى فكيف يمكننا تأييدها بجدية ؟ فـ « الشمس التى يقال إنها كالأرض مائة وسبعين مرة أو ما يقرب منه لو نقص منها مقدار جبال مثلاً لكان لا يتبين للحس » (١) .

أما الدليل الآخر فهو ذو طبيعة فلسفية : إذا كان الله يفسد العالم بعد أن خلقه فإن ذلك يكون بفعل مختلف عن الفعل الخلاق ولن نستطيع أن ننسب لـ الله التحول من فعل إلى آخر . وفضلاً عن أن العدم ليس شيئاً فكيف يمكنه أن يكون نهاية فعل ؟ الإجابة هنا هى أن الله ليس هو الذى يتغير عندما يفسد العالم ، بل العالم هو الذى يختفى بفعل إرادة الله الخالدة . وإذا كان العدم ليس شيئاً ، فإن الفساد شيء فهو نتيجة للإرادة الإلهية .

للغزالي إذن إجابة عن كل ما يتعلق بهذه المسألة المزدوجة أى مسألة زمان العالم ويمكننا ببساطة أن ننتهى إلى هذه النتيجة .. لقد انتصر على الفلاسفة [١] في هذه المواجهة الأولى ولكن بقى علينا أن نمتنع بسرعة ثمانى عشرة مسألة .

(٤) وجود الله

نتناول إحدى عشرة مسألة من الثمانية عشر الله . فالمسائل الثلاثة والرابعة : العاشرة تميل إلى إثبات عجز الفلاسفة عن البرهنة على كون الله هو علة الكون . وثبتت المسألة الخامسة عجزهم عن إثبات وحدة الله . والمسائل من السابعة إلى التاسعة تزعم نقض مذهب الفلاسفة فيما يتعلق بالماهية الإلهية ، وأخيراً فإن المسألتين الحادية عشرة والثالثة عشرة ترفضان نظريتهم في العلم الإلهي

(١) تهافت الفلاسفة ص ٨٣ .

وبما أنه قد أتاحت لي من قبل فرصة عرض هذه النظريات لكم فلإني سأكتفي
دنيا بتلميحات سريعة عنها (١) .

وبداية فلن حديث الفلاسفة وهم يدعون أن الله هو علة العالم لا بد وأنه
كان حديثاً مجازياً ، لأن مبادئهم تحول دون إعطاء هذا التعبير معناه الحقيقي ،
ولنتأمل بالفعل الأمر من حيث العلاقة الثلاثية التي تربط بين الفاعل ، والفعل ،
وعلاقة كل من الفعل ، وأثره بالفاعل . يتحتم على الفاعل ليكون فاعلاً حقيقاً
أن يجعل لإرادته حرة ويتحتم عليه كذلك أن يعلم ما يريد ، إلا أن الله بالنسبة
لهم كما سنرى بعد قليل ليس مريداً ، بل ليس له أى صفة ، فالموجودات
تفيض عنه بالضرورة كما يفيض النور عن الشمس . الله ليس فاعلاً حقيقياً
في نظرهم إذن . ومن ناحية أخرى فإن الفعل الخلاق يعنى الخلق ، أى استخراج
شيء من العدم للوجود ، ولكن العالم عنده خالد ، ولا يمكن تصور أن
ما وجد منذ الأبد في الإمكان أن يكون مخلوقاً . ويحدد الفلاسفة المسألة : إن
الفعل الخلاق لا يفترض بالضرورة عدماً سابقاً بل يفترض تبعية ضرورية
من قبل المعلول للعللة ، أى يفترض أن يكون المعلول خالداً وكذلك التبعية ،
وهي ملاحظة سليمة تماماً وإن كان الغزالي لا يحفل بها البتة . وهو يصبر وقد
بهره الخيال على تكرار أن الموجود القديم أى الموجود الذي لم يسبقه عدم
لا يمكنه أن يكون علة لفاعل . لكنه كان أكثر توفيقاً في اعتراضه الثالث ..
كيف يمكن للعالم المكون من موجودات متنوعة وكل منها بدورها تتكون من
مادة وجوهر كيف يمكنها أن تكون معلولة لله ، بينما الفلاسفة يؤكدون
أن الله واحداً وأن عن الواحد لا يفيض إلا واحد ؟ . ويضيف أن نظرية
الفيض ليست إلا ظلمات متراكمة ، وإلا أحلاماً مرضية فليس ثمة تناقض
بالنسبة لذا في الاعتقاد بأن الله قد أوجد تعدد الأشياء بالرغم من كونه واحداً

(١) النظر : « مدينة الفارابي الفاضلة » في كراسات الحلقة التوماروية Cahiers du Cnrole

Thomiste - سبتمبر - أكتوبر ١٩٣٦ ، ص ٢٧٦ - ٢٨٦ .

فذنن نعرف ذلك من الأنبياء وهو ما تؤيده المعجزات . أما محارلة المعرفة كيف
أن العقل الخلاق هو فعل حر فإن ذلك بحث يتجاوز حدود عقلنا .

ولإثبات أن الله خالق يبرز الفلاسفة استحالة الرجوع في سلسلة العالم إلى
مألا نهاية كما يؤكدون ضرورة التوقف عند علة أولى . وتهاجم المسألة الرابعة -
وهي التي تكررنا المسألة العاشرة - هذا المبدأ . ويتساءل الغزالي عن قيمته
بالنسبة للذين يقبلون وجود سلسلة من الأحداث لا بداية لها . فصحح
أنهم يقولون إن الأحداث الماضية تحققت على التوالي وأن ما يؤكدون استماتته
هو اللانهاية الحالية إما بالنسبة للأجسام المرتبة بعضها فوق البعض الآخر
في المكان ، وإما بالنسبة للموجودات المرتبطة بعضها بالبعض الآخر ارتباط
العلل بالمعلولات . ولكن بأي حق يمكن رفض اللانهاية عندما يكون الأمر
متعلقاً بموجودات تابعة لغيرها بعد أن قبلناها بالنسبة لأحداث متتالية ؟
كيف يمكننا تأكيد أن لا نهاية الأجسام المرتبة بعضها فوق البعض الآخر
أمر مستحيل بينما نحن نقبل إمكانية لا نهاية الموجودات المتتابعة في الزمان .
فكل حدث إذا أخذ على حدة بالنسبة لم هو حدث وقتي بينما المجموع ليس
كذلك . فلماذا لا نقول أيضاً إن كل موجود بالذات له علة وأن المجموع
ليس له علة ؟ . إن الفلاسفة لا يتصورون الأمر على هذه الصورة ، فهم
يفترضون اختلافاً ضخماً بين التتابع الخالص والعلية إن السلسلة العلية أشبه
ما تكون بخط رأسى إذا لم ينته في قمته بعلة أولى غير معلولة ترك المعلول
الأخير الذي يختتمها من الأسفل بدون تفسير بينما هو ما ينبغي تفسيره . لا بد
إذن أن تكون محدودة ولو تحقق ذلك فيمكنها أن تتكرر إلى ما لا نهاية وكأنها
تحدث على خط أفقى مثلها مثل نقطة تتحرك بلا توقف . وهكذا فإن
العلية الإلهية لا تقتصر على دفعة أولى أعطيت في البداية ، وإنما هي تتحقق
في كل لحظة ، ودليل الفلاسفة صحيح في كل لحظة من لحظات زمان العالم
سواء أكان هذا الزمان نهائياً أم لا نهائياً . في كل لحظة إذن يكون العالم سلسلة
محدودة من المعلومات والعلل . وهذا لا نقاش فيه ، وكان يمكن للغزالي

الذى كان يدرك ذلك تماماً أن يكون أكثر توفيقاً - دون أن يكون مع ذلك على حق - إذا كان قد أيد وهو بصدد مناقشة قدم العالم الصعود في هذه السلسلة إلى «الانهاية» ، أما تأييد «الانهاية الزمان المتناهية» التي لا شأن لها بالعلية بغرض فرض سلسلة لا نهائية حالية من العلل والمعلولات على خصوصه فلم يكن هو بالقطع بالخطئة المناسبة . لقد ظلت برهنة الفلاسفة بلا أساس .

(٥) وحدانية الله

وكما برهنوا (أى الفلاسفة) على وحدانية الله برهنوا كذلك على وجود الله وفي هذا الشأن قدموا حججاً غير متساويتين من حيث القيمة . تقول إحداهما : إن الموجود الواجب الوجود غير المعلوم (وهو ما ينتهى إليه البرهان السابق) هو ضرورى إما بداته وفي هذه الحالة يكون وجوب الوجود مقصوراً عليه ، وإما أنه واجب بغيره وفي هذه الحالة يكون واجب الوجود معلولاً وهذا تناقض ، الموجود الواجب الوجود واحد .. إذن ويستبعد الغزالي ذلك في طرفة عين .. إن القول بأن ما هو غير معلول هو كذلك بداته أو بغيره هو تقسيم خاطئ ، أو هو تقسيم موه لأن نفي العلة ، أى عدم التبعية لعلّة ، لا يتطلب بالمرّة علة . إذن الحد الثانى فى التقسيم كأنه لم يكن ، والاستدلال هنا ينتهى إلى محصيل حاصل . أما البرهان الآخر فهو أكثر قوة : إن موجودين ضروريين لا بد أن يكونا متماثلين أو مختلفين .. فى الحالة الأولى لا يمكن تصور التناقض ، لأن سوادين مثلاً يكونان اثنين إذ وجدنا فى موضوعين أو فى موضوع واحد فى لحظتين زمانيتين ، ولكن إذا لم يوجد إلا مكان واحد وزمان واحد فلن يوجد إلا سواد واحد . وفى الحالة الثانية فلن الموجودين الضروريين المفترض فيهما أنهما مختلفان إما يكون بينهما شىء مشترك وإما أن يكونا مختلفين تماماً . إلا أن هذا الغرض الثانى مستحيل لأنه سيؤدى إلى النتيجة التالية : إنه لا يوجد شىء مشترك بينهما لا الوجود ولا ضرورة الوجود ولا الوجود بالذات أى كل ما يدخل فى مفهوم واجب الوجود . وإذا كانا على العكس متشابهين فى نواحي ومختلفين فى نواحي أخرى فلا بد أن

يفترض فيهما أنهما مركبين . وبما أن واجب الوجود ليس كذلك بأي شكل من الأشكال فلا يوجد إذن إلا واجب الوجود واحد . وجاءت إجابة الغزالي تساؤلاً .. لما لا يكون واجب الوجود مركباً ؟ . لماذا ؟ . وهذا على وجه التحديد هو موضوع النقاش الشهير بصلد الماهية الإلهية ، وهو ما سنعرض له في المسائل الأربع التالية من المسألة السادسة إلى التاسعة .

(٦) الماهية الإلهية

يقول الفلاسفة بالبساطة المطلقة للجوهر الإلهي ويستبعدون منها كل تركيب : التركيب من حيث الذات والصفات ، والتركيب من حيث الجنس والفعل ، ومن حيث الماهية والوجود ، ومن حيث المادة والصورة . ثمة سببان لذلك يترددان دائماً : —

(١) الموجود المركب يفترض مركباً مما يستحيل معه الانتماء إلى إله مركب ، لأنه في هذه الحالة لن يكون الموجود الأول ، لن يكون الموجود بلذاته بل سيكون موجوداً بغيره وهذا تناقض .

(٢) إن إدخال الكثرة في الله هو الاعتراف باحتوائه لعنصر ملتبص بعنصر آخر وبما أن الملتبص يحتاج لموضوع به يلتصق وبما أن ما يحتاج لشيء آخر ليس موجوداً واجب الوجود فإن الله سيكون مزيجاً من الواجب الوجود والغير واجب الوجود وهذا تناقض آخر . ولذا فإن الفلاسفة يعتبرون أن الصفات المختلفة التي ينسبها الوحي لله هي مجرد كلمات يسمع بها في الحديث وإن كان يجب ألا تشير إلا لطبيعة الله ذاتها دون أن تشير إلى أي شيء آخر يمكن أن يضاف إلى هذه الطبيعة كما هو الحال بالنسبة لنا . إن تعدد الأسماء الإلهية ينتج إما عن علاقة تربط بين شيء والله أو عن علاقة تربط بين الله وشيء آخر وإما عن سلب شيء عن الله وإن كانت هذه الإضافة وهذا السلب لا يؤديان إلى أي تعدد

حقيقى : وهكذا فإذا قيل إن الله هو مصدر الموجودات فإننا نقول
لذات السبب إنه الموجود الأول (إضافة ترتيب) وإنه مبدأ وخالق
وفعال وقادر ومريد للموجودات التى تفيض عنه وإنه كريم تجاههم ،
وهذه كلها صفات تشير لعلاقة الله باعتباره علة بالموجودات باعتبارها
معلولة . وإذا قيل أيضاً إن الله هو موجود بذاته لوجب القول كذلك
إنه موجود واجب الوجود وإنه جوهر (وهذا سلب لموضوع وجود
آخر) وإنه قديم (نفى لعدم سابق لوجوده أو تال له) . وثمة أسماء
أخرى تعنى فى آن واحد الننى والعلاقة ، مثل الخير الخالص الذى يعنى
مثلاً أن الله خال من كل عبث (سلب) وإنه علة ترتيب الأشياء
(إضافة) . وهناك أسماء أخرى كذلك تعنى الطبيعة الخالصة والبسيطة لله
مثل أنه مثل أنه موجود ولا مادى وعاقل وحى لأن كل طبيعة وجود
وكل موجود لا مادى وعاقل وكل عاقل حى . هذا فيما يتعلق بأول نوع
من أنواع التركيب . يجب لذلك إنكار النوع الثانى أى التركيب من
النوع والفصل . فماذا يكون فى هذه الحالة بالفعل النوع المشترك
بين الله والمخلوقات ؟ هل هو الوجود ولكن الوجود فى المخلوقات
لا يمثل جزءاً من ماهيتها إنما هو مضاف إليها فليس ثمة جنس هنا إذن من
شأن الفصل تحديده . فى الله وحده الوجود هو الماهية ، ولذلك فهو
الواجب الوجود ، فليس ثمة موجود آخر يقاسمه هذا الوجوب ،
وبالتالى فلا يمكن الله أن يندرج فى جنس واحد مع سائر الموجودات .
ونحن نستبعد كذلك فى ذات الوقت النوع الثالث من التركيب ألا وهو
التركيب من الوجود والماهية الذى لو وجد لجعل من الله طبيعة متمحقة
بواسطة الوجود على نمط المخلوقات . أما النوع الرابع وهو التركيب
من مادة وصورة فن الواضح أنه لا يلقى بالله بما أن المادة القابلة
للاقسام هى نقص :

والحال هكذا لم يمثل هذا التركيب أبداً أية مشكلة ، إذا اتفق كل من
الفلاسفة وعلماء الكلام على لا مادية الله إلا أن الأنواع الثلاثة الأخرى من

التركيب كانت موضوعاً لمنازعات عنيفة ، وخاصة التركيب الأول بالذات الذى يمس بطريقة أكثر حرفية الوعى . ولقد احتذى الغزالى حذو أغلبية المتكلمين — إذ كانت توجد بينهم أقلية ألا وهى مدرسة المعتزلة تأخذ برأى الفلاسفة — . وأكد بشجاعة التمييز الحقيقى للأسماء الإلهية ولم ير أية غضاصة فى قبول الكثرة فى الله . وقال إن الفلاسفة يتوقفون عند موجود بسيط لا يتحرك ليقطعوا الطريق تماماً على التسلسل إلى مالا نهاية إلا أنه يمكن قطع الطريق كذلك على التسلسل بافتراض موجود قديم مركب ومتغير . إن الأسماء قديمة وغير معلولة مثلها مثل الله ، وهى موجودة به كما لو كانت موجودة فى موضوع وإن كانت هى ذاته ولا حاجة بنا البتة للبحث عن علة لهذا التركيب كما لا حاجة بنا للبحث عن علة فعالة لوجود الله ، وإذا كان الغزالى يستنكر تصور موجود غير معلول ، فهو لا يستنكر كذلك تصور مركب لا مركب له . ويضيف أن الفلاسفة من جهة أخرى لا ينكرون الكثرة . ألم يقولوا إن الله يعرف ذاته على أنه مبدأ هذه الموجودات ؟ . هناك إذن معارف ثلاث لها ثلاثة موضوعات . والقول بأن كل هذا هو ماهية الله فعسب هو التناقض بعينه . إن الأسماء إذن هى صفات موجودة فى موضوع موصوف ، والله عالم بعلم ، ومريد بإرادة ، وقوى ، بقوة وخير بخير ، وهكذا الحال بالنسبة لسائر الأسماء . ولم ينكر الفلاسفة كذلك التركيب من الجنس والفصل . أما مفهوم الموجود الضرورى فلنطرحه جانباً ، فقد سبق لنا القول إنه يعنى تركيب موجود غير معلول وأن عدم العلية هنا لا يمكنها أن تمثل ماهية الموجود غير المعلول . ولنأخذ مفهوم آخر ، وهو مفهوم العقل الخالص . فوفقاً للفلاسفة ثمة عقول أخرى خالصة غير الله ، وإذا لم يكن ثمة فصل يميز بينها فلا بد أننا سننتهى إلى ثنائية (وبتعبير أدق إلى شرك) فلا بد إذن أن تمايز فيما بينها بالفصل . أما عن التركيب الثالث فهو لا يقل حقيقة . إن الله ماهية موجودة ، وإنكار الماهية المتجاوزة للوجود هو شيء يستحيل تصوره . وإذا كان للوجود الخالص أن يتحقق لتحقق كم معلول فنحن

لا نعرف شيئاً يمكنه أن يكون وجوداً خالصاً — وهكذا يجهل الغزالي تماماً متطلبات فكرة الله ، وهو ينقاد إلى تجسيم ساذج دون أن يعي أنه عندما يجعل الله مركباً كما يفعل يناقض فكرة الله . ويبقى تركيب المادة والصورة وهنا يغير الغزالي خطته فهو يعترف مثل الفلاسفة تماماً ، بلا جسمانية الله ، ولكنه يتهمهم بالعجز عن إثبات ذلك . ويعلن أن هذه القضية لا يقبلها إلا من يعتقد أن الجسم مخلوق وممكن ، أما بالنسبة لمن يتصور العالم على أنه قديم ومتغير في آن واحد فليس هناك ما يحول دون أن يكون الموجود الأول بالنسبة له جسماً ، كالشمس أو السماء الأولى أو أى شيء آخر . الغزالي يعود لإذن إلى فكرته الثابتة وهي أن ما يميز الله هو القدم وأن خطيئة الفلاسفة الكبرى هي أنهم اعتقلوا في قدم العالم .

(٧) العلم الالهي

وثمة خطيئة أخرى لا تقل خطورة إلا وهي عزل الله عن فعله فالثقة بالفعل في نظر المسلمين يعرف كل شيء لأن كل الأشياء هي معلولات لإرادته ولأن المعلول المعروف بالضرورة من قبل الذي يريده ويصنعه . أما الفلاسفة فهم على عكس ذلك لا ينسبون لله إلا معرفته بداته . وكان ابن سينا هو الذي خطا وحده خطوة للأمام .. فهو يعترف بأن لدى الله علم بالأنواع والقوانين الكلية للعالم ، من قبيل النوع الإنساني أو قانون كسوف الشمس ولكنه ينكر معرفته بالأفراد والأحداث الجزئية . لقد وقف في منتصف الطريق بين الفريقين منفصلاً عن الفلاسفة في تأكيده على أن الله يعرف شيئاً آخر غير ذاته ، وعن سائر المسلمين في تقليده من حجج عدد الأشياء المعلومة لله . ودارت مناقشة الغزالي على الشكل التالي :

(١) عجز ابن سينا عن إثبات، أن الله عاجز عن معرفة شيء آخر غير ذاته .

(٢) أن الفلاسفة عاجزون عن إثبات أن الله يعلم ذاته .

(٣) أخطأ ابن سينا عندما زعم أن الله يجهل الجزئيات الممكنة .

ويقول ابن سينا إن العالم بالرغم من كونه قديماً فهو معلول لله ، وبالتالي فالله على علم به ، والرد هنا يسير ولقد سبق لنا أن التقينا به أكثر من مرة . إن معرفة المعلول ليست ضرورية إلا إذا كان هذا المعلول إرادياً ، ولكن العالم عندك (عند ابن سينا) هو فيض طبيعي عن الله . ويعبر ابن سينا على أن العلم بالكل هو علة فيض الكل . ويرد الغزالي : عفواً ، إن الله عندك وعند إخوانك ليس له إلا معلول واحد إلا وهو العقل الثاني ، فلماذا كان يعلم شيئاً غير ذاته فهو لا يعلم إلا هذا العقل وحده . وعلاوة على ذلك . ألتسم تذهبون إلى معرفة الله بالجزئيات الممكنة هي نقص بالنسبة لله ، وإلى أن عدم معرفة الكلّيات والقوانين العامة يجب ألا يمثل نقضاً . ويضعف تدليله على النقطة الثانية حتى يصبح ممحكة خالصة . إن الغزالي يريد أن يفرض على الفلاسفة ، طالما أن الفيض عندهم ضروري ، هذه النتيجة : إن ماهية الله تعمل بلا وعى مثل النار أو الشمس . ولكن الفلاسفة في الحقيقة يلاحظون أنه مستحيل على الله أن يكون غير واع ، بما أن ثمة موجودات واعية بين معلولاته وبما أن الواعى يكون أشرف من الغير الواعى وبما أن الملة أشرف من المعلول . ويرد الغزالي متساءلاً : لمماذا يستحيل أن يفيض وجود يعلم ذاته عن وجود لا يعلم ذاته ، ولمماذا يستحيل أن يكون المعلول أشرف من العلة ؟ . إن ذلك ليس بديهياً بذاته أن انحيازها للمعارضة فحسب هو الذى دفعه إلى مثل هذه المبالغة .

ويرتفع مستوى المناقشة مرة أخرى عندما يصل إلى النقطة الثالثة .
لأبن سينا حجتان في رفضه لمعرفة الله بالجزئيات الممكنة :

(١) إن هذا العلم ، لأنه يفترض الزمان من شأنه إحداث تغييراً في الله الذى سيعلم في هذه الحالة أن كسوفاً بعينه سيعحدث ثم سيعلم أنه يحدث وأخيراً أنه قد حدث .

(٢) إن الموجودات الجزئية تتميز فيما بينها بالنسبة للحواس وليس بالنسبة للعقل الذى لا يدرك إلا الكلى والله لا حس له . ويعارض الغزالي هاتين الحجتين أولاً بحجة مضادة قاطعة متعددة النتائج : إن هذه القضية تؤدى إلى تأكيد كون الله يجعل مزايا وعيوب الناس . ثم يذكر حلاً لا ينطبق إلا على المشكلة الأولى : إن الله يعلم كل شيء بعلم واحد وقديم ، والتغير لا يصيب إلا الأشياء ذاتها . أن ابن سينا يقبل كون الله ليس له إلا فعل واحد وأنه بهذا الفعل يعلم بطريقة كلية أشياء مختلفة ، يعلم الإنسان والحيوان والمعدن ... الخ . فماذا يصير لو قبلنا أن يشتمل علم واحد على الماضى والحاضر والمستقبل ؟ .

وهكذا كان الفلاسفة يجعلون الله بعيداً للغاية عن الأرض . وكانوا يظنون أنهم بهذا يرفعون من شأنه وإنهم يقلسونه بينما هم فى حقيقة الأمر كانوا يجعلونه بذلك كما لاحظ الغزالي ، فى مرتبة أدنى من مرتبة أقل البشر شأناً لأن هذا الأخير لا يعلم ذاته فحسب بل يعلم كذلك أعماله . لم ينبجح الفلاسفة أكثر من الغزالي نفسه فى استخلاص كل المضمون الثرى المتضمن فى فكرة واجب الوجود ، إذ لم يتبينوا أن كل وجود وكل فعل ، وهو بدوره وجود ، لابد وأن يصدران مباشرة عن واجب الوجود . باختصار كان لديهم مفهوم دنى للغاية للفاعلية الإلهية . ولكنهم فى مقابل ذلك وحفاظاً على النظام الكلى للعالم كان لديهم إحساس قوى وصارم للغاية بالهيراركية التى تسوده وهو إحساس كان يجعلهم يربطون بين موجودات عالم ما تحت فلك القمر وبين فاعلية النجوم ، الأقرب إلينا . وما كانوا يسلبونه من الله كانوا ينسبونه للسماء . وهكذا نصل إلى نسقهم الكونى .

(٨) السماء والحتمية الكونية

وفى هذا النظام يتوقف الغزالي عند أربع نقاط :
أولها : إن السماء حيوان يتحرك إرادياً ، أى أن الأجسام السماوية تتكون من مادة وصورة . وصورها هى نفوس عاقلة تعدد حركات الأجسام

وتوجهها وبهذه الحركات تحقق النفوس الفلكية كلها الخالص كما
تتحقق بفضل دورة المواسم وفرة الخيرات على الأرض وهى (أى
النفوس) تعرف بنفس الطريقة الموجودات الفردية فى كوكبنا . أما
انتظام حركاتها فهو يحقق على هذا الكوكب نظاماً لا يهتز يسطر على
كل الأحداث الواقعة فيه بما فيها المعجزات المزعومة . ذلك كان
موضوع المسائل من الرابعة عشرة إلى السابعة عشرة .

أن تكون السماء حيواناً يتحرك إرادياً فذلك ما لم ير الغزالي فيه
إلا فرضاً خالصاً يستمد إمكانيته من اعتبار أن الله يمكنه خلق الحياة فى
أى جسم ، وإن كان ليس ثمة برهان يفرض ذلك على أنه تفسير حقيقى .

وثمة فروض ثلاثة أخرى كلها ممكنة كذلك يمكن أن تذكر درن أن يتأتى
للدليل واحد هدهما . فيمكننا القول إن حركة السماء هى حركة جبرية
ترجع إلى جسم موجود خارج المجموعة السماوية ، أو إنها جبرية وترجع
إلى إرادة الله ، أو أنها أخيراً طبيعية ولا واعية مثل حركة العناصر الأرضية
إن الفلاسفة عندما يتطلعون لفرض فرضهم علينا يفعلون ذلك بشكل تعسفى .

ويذهب تعسفهم إلى ما هو أبعد من ذلك . لقد زعموا أن غاية حركات
الأجسام السماوية ، بما أن كل حركة إرادية تهدف لغاية ، هى تحقيق كلها .
ووفقاً لهم يتمثل هذا الكمال فى محاكاة اللانهاية الإلهية ، وهذه المحاكاة لتتحقق
كلية تتطلب أن يشغل الجسم السمارى فى آن واحد كل الأماكن التى فى
مقدوره لشغلها ، ولكن بما أن هذا أمر لا يمكن تحقيقه فهو يتمحرك ليشغل
هذه الأماكن على التوالى . يالها من حماقة ؟ إن مجرد الانتقال من مكان لآخر
لا يمكن أن يكون كمالاً فلما لا يكون محاكاة الله فى السكون بدلاً من أن تكون
فى الحركة بما أن الله لا يتمحرك ؟ لما لا نقول ببساطة إن الله هو الذى اختار
الحركة للسماء حتى يتحقق الخير الذى ينتج عن اختلاف المواسم على
الأرض ؟ .

وكذلك من الأبسط ومن الأعقل أن ننسب لله العلم بالجزئيات بدلاً من أن ننسبه للنفوس السماوية . ويقول الفلاسفة إن الحركات الفلكية بما أنها علة الأحداث الأرضية وبما أن هذه الحركات إرادية ، وبناء على كونها معلومة للنفوس السماوية فإن هذه الأنخيرة إذا كانت على علم بها فهي تعلم بالتالى فى كل لحظة علاقاتها بالأرض . وبالتالى هى تعلم الأحداث المترتبة عليها وتعلم حتى آخر نتائجها تماماً مثلما نتنبأ نحن بالأثر إذا عرفنا العلة وعرفنا ظروف فعلها . لكن بما أن كل موجود جزئى هو فى حقيقة الأمر مسرح للعديد من المؤثرات التى تؤثر فيه فى آن واحد . وبما أن كل جسم سماوى واحد ، واحد من حيث الحركة ، وواحد من حيث الاتجاه ، فإن علمه بالتالى لن يؤثر إلا فى تأثيره الخاص الذى هو مظهر منغزل ولا يمثل تماماً حدثاً بعينه . يتطلب الأمر إذن إرادة واحدة كونية تشمل كل المؤثرات . وفضلاً عن ذلك فإن الأحداث فى المستقبل لا نهائية . فكيف يمكن لمعارف جزئية وهى لا متناهية العدد أن توجد فى آن واحد فى نفس مخلوق ؟ .

إلا أن الخطأ الكبير فى هذه القضية يتمثل فى أنها تنتهى مباشرة إلى القول بالاحتمية والتى تنفى المعجزة . وبالفعل فالفلاسفة يفسرون الخارق للعادة بأنه أثر لنفس قوية ، نفس النبى التى يدعمها عقل قوى يدرك المؤثرات السماوية التى لا يمكن للعامة أن يدركونها ، وخيال قوى يترجمها إلى رموز محسوسة . إن مثل هذه النفس تؤثر فى الأشياء الخارجية بنفس اليسر الذى تؤثر به نفس كل منا على جسمه الخاص . هل تريد أن تحدث هواء أو مطراً أو صاعقة أو زلزالاً أرضياً ؟ ما عليها إلا أن توجد أولاً شروط ذلك ، أى أن ما عليها إلا أن توجد فى الجو المحيط برداً ، أو حرّاً أو حركة وستحصل على النتيجة المرادة مع غياب كل علة طبيعية ظاهرة .

إن الغزالى لا يريد أن يناقض ما سلف ولا أن يناقض كون ذلك من شأن الأنبياء وحدهم ولكنه ينكر أن تقتصر المعجزة على ذلك وهو يقدم أفكاراً

- دفاعاً عن المعجزة - تذكرنا بأكثر من فيلسوف حديث . فهو يلذّب أولاً العلاقة العلية ويذكرنا بدافيد هيوم فنحن لا نعتبر أن العلاقة بين ما نعتقد عادة علة وما نعتقده أثراً لها هي علاقة ضرورية . إن الأمور تختلف فيما بينها ، وتأكيدها لا يحتم تأكيد آخر ، ونفي أحدها لا يحتم نفي الآخر ، وبالتالي ليس من الضرورة أن يتبع وجود أحد الأمور وجسود أمر آخر أو أن يؤدي فناء أحدها إلى فناء الآخر . إن الارتباطات التي تقسدها لنا التجربة مثل الشرب ورى العطش ، والأكل والشبع ولبس النار والاحتراق ، والاختناق والموت ، وتعاطي دواء والشفاء ، وما شبه ذلك ، كلها ليست ضرورية وغير قابلة للتحليل . يعلن مذكراً لآيانا هذه المرة بمالبرانش ، أن الله هو الذى أراد خلق هذه الحدود مرتبطة بهذا الشكل ولذا فإن الله يمكنه أن يلغى هذا الارتباط وأن يحقق حداً دون أن يحقق الحد الآخر . إن الله يمكنه تحقيق الإشباع بدون أكل ، والموت بدون خنق أو مداً العمر بالرغم من قطع الرقبة ، وليس للأشياء الطبيعية فعل خاص بها ، وما نعتقد أنه أثراً لها إنما هو أثر الفعل الإلهي ، سواء أكان أثراً مباشراً أم كان غير مباشر بواسطة الملائكة . والملاحظة التي يعتز بها الفلاسفة تبين فحسب أن ظاهرة قد تحدث عند حدوث ظاهرة أخرى لا أن هذه تحدث تلك . ويمكن الاعتراض هنا بأن لا رجود إذن لشيء ثابت ، فالكتاب يمكنه أن يتحول إلى حبهان أو إلى جمل . ويمكن للمرء أن يصبح مسكاً ، ولنا أن نتخيل أعجب التحولات . ويجيب الغزالي بلا وهو هنا يذكرنا في آن واحد بكل من ديكارت وهيوم : لقد خلق الله فينا العلم ، وهو لا يسمح بمثل هذه التحولات في المحررى المعتاد للطبيعة مع كونها جميعاً ممكنة ، وبأنى التعود ليدعم هذا العلم بأن يغرس في عقولنا الاقتناع بأن الأشياء ستحدث في المستقبل كما حدثت في الماضي .

ولكن الغزالي يعدل عن رأيه . فهو يقدر أنه بالإمكان الاتفاق مع الفلاسفة في أن لكل شيء طبيعة محددة وفعل خاص ، مع إمكانية تفسير المعجزة بالرغم من ذلك . كيف يحقق الله المعجزة دون أن يحطم طبيعة الأشياء .

كيف جعل النار مثلاً لا تصيب إبراهيم ؟ كل ما في الأمر أنه أثر على الحدين المعنيين للتقليل من فعلهما أو لتقوية مقاومتهما ، أى أنه أحدث في النار صفة تقلل من حرارة النار في النار نفسها وتلغى تأثيرها الإنتقالى وإن ظلت ناراً ، أو بخلقه في الجسم الإنسانى صفة تقاوم فعل النار وإن ظل الجسم مكوناً من لحم وعظم . كيف نفسر تحول عصا إلى ثعبان ، أو إحياء ميت ؟ يكون ذلك بأن نعرف بأن الله القادرة في إحداث التحولات لحظياً في المادة تلك التحولات التى تتم عادة في فترة زمنية معينة . إن المادة تتقبل كل الصور : فالعناصر تصبح نباتاً ، والنبات إذا تمثله الحيوان يصبح دماً ، وهكذا . أن المعجزة تحرق المراحل وتستغنى عن الشروط المعتادة . إن ذلك ممكن في ذاته ، والله يحققها في بعض الظروف ليحقق من ذلك خيراً بعينه . فالمستحيل لا وجود له إلا في إثبات الشئ ونفيه في آن واحد ومن نفس المنظور — إنه تفسير عميق . (لم يكن الغزالي يحتاج إذن أبداً إلى نفي فاعلية المخلوقات ، فقد كان يكفيه أن يجعلها تابعة ، كما يفعل هنا للفاعلية الإلهية . ومع ذلك فلا يمكننا القول إن موقفه المعارض هو الذى دفعه إلى اتخاذ موقف مناقض لموقف الفلاسفة ، فالأقرب للصواب أنه عبر عن مذهب محدد .

(٩) روحانية النفس

سنشاهد التناقض يحدث بلا قيد في ساحة كان المفروض أن يهني الغزالي نفسه على منافسته للفلاسفة فيها . إن الأمر يتعلق بالمسألتين الثامنة عشرة والتاسعة عشرة اللتين تدوران على التوالى حول روحانية النفس وخلودها . ومنذ البداية يقال لنا إن الاعتراضات ليست ضد التقضيتين بما أن الدين يقول بهما ، وإنما هي تهدف إلى هدم ادعاء إمكانية إثباتهما (أى انقضيتين) بالعقل وحده ، وإمكانية الاستغناء عن العقيدة . ما هي الحجج التى يقول بها الفلاسفة لصالح روحانية النفس ؟ يذكر الغزالي عشر حجج . تستنتج أولها لانقسام النفس التى هي محل المعارف العقلية ، من انقسام هذه المعارف ، ثم تستنتج من انقسام النفس لا جسمانياتها ، نظراً لكون

الجسم وحده هو المنقسم . والحجج الثلاث التالية هي أشكال مختلفة لهذه الحججة ولا تمثل أية أهمية خاصة . ولذا سنقتصر على الإجابة الأولى فهي تستوعب وتلخص الإجابات الأخرى . ويتساءل الغزالي كيف نناقض من يؤكد أن محل المعرفة هو الدرة المادية التي لا تنقسم ؟ ولكنه سرعان ما يعترف بأن نظرية الذرات مليئة بالصعوبات ولذا ينتقل إلى اعتراض أكثر ملاءمة . يقول إن تبين الكراهية تجاه الذئب هو فعل واحد لا ينقسم عند الشاة . إنكم تقبلون كون هذا الإدراك موجوداً في ملكة جسمانية وكون نفوس الحيوانات ، منطبعة في الأجسام ، وكونها لا تستمر في الوجود بعد الموت فلما لا يكون الأمر كذلك فيما يتعلق بالنفس الإنسانية ؟ ويجب أن نلاحظ هنا أن الأدلة لا تثبت في الحقيقة إلا بساطة النفس فحسب دون روحانياتها ، وأن كل صورة تكون بسيطة تحفظ وحدة الجسم الممتد في الفضاء ، دون أن يكون هذا هو سبب روحانياتها وخلودها . وكان أفلاطون قد وقع من قبل في هذا الخلط ، وهو ما سيقع فيه ديكرات بدوره . ورد الغزالي يؤكد البساطة دون أن ينفي الروحانية .

والآن نتوغل في المسألة مع الدليلين الخامس والسادس . إذا كان العقل يدرك المعقول بعضو جسماني فإنه لن يعرف ذاته فيما تقول أولى الحججتين ، ولن يعرف عضوه فيما تقول ثاني الحججتين . إن النظر لا يرى رؤيته ولا عضوه ، والسمع لا يسمع سمعه ولا عضوه ، ويرجع ذلك على وجه الدقة لكون هاتين الملكتين جسمائيتين . ولكن العقل يعرف ذاته وهو يراجع أفعاله ، وهو يعرف المخ والقلب ، وهو ما يثبت أنه روحاني ، وأن هذين العضوين ليسا آلتين في أفعاله الخاصة به . - ويجد الغزالي مخرجاً مزدوجاً لهذا المأزق : من الممكن من حيث الإمكان في حده ذاته أن يرى النظر نفسه من جهة ، إلا أن المسار الطبيعي للأشياء لا يثبت ذلك . وليس مستحيل فيما يقول من جهة أخرى أن يكون العقل جسمانياً مثله مثل الحواس وأن يختلف عنها من حيث أنه يعرف ذاته ، تماماً كما تختلط الحواس فيما بينها من حيث نمط معرفتها وإن كانت كلها حواس .

إن الملكات المدركة الجسمانية ، فيما تعلن الحجّة السابعة ، ترهق أو تفسد من جراء الممارسة الطويلة ومن جراء قوة الإثارة إذا ما تجاوزت طاقتها ، مما يجعلها عاجزة عن إدراك إثارة أضعف كما يحدث شغب نور مذهل أو صوت صم أو مذاق قوى . وعلى العكس فإن التأمل المتصل لمعقولات لا يتعب أبداً الملكة العاقلة ، فإدراك الحقائق الضرورية والبدئية يساعدها على معرفة المعقولات الأقل وضوحاً ، وإذا بدا أحياناً أن الإرهاق لحق بها فإن ذلك يرجع فحسب لكونها تستخدم الخيال ويرجع للإرهاق عضو هذه الملكة . وهنا يلجأ الغزالي إلى مخرج من النوع المعروف : ليس من المستحيل أن تختلف الملكات الحاسة بحيث أن بعضها يضعف نتيجة لنوع من الحركة وأن بعضها يقوى بنوع آخر من الحركة .

وتواصل الحجّة الثامنة مقارنة العقل بالحواس : إن كل أجزاء الجسم تتدهور بدءاً من سن الأربعين بينما العقل يبدأ في الازدهار ، وهو ما يثبت أنه ليس جسمانياً . أما فيما يتعلق بتعثر نشاطه أثناء الخوف والغضب والمرض والشهوخة ، رهذه كلها أمور لا تنال من قوته في حد ذاتها إنما تشغل العقل عن نشاطه الخاص . — ويلاحظ الغزالي تعدد أسباب نمو واضمحلال الملكات ، وأن بعض هذه الملكات ينمو في بداية الحياة والبعض الآخر في منتصفها تقريباً والبعض الثالث قرب نهايتها . وإذا كان النظر يضعف بعد الأربعين فإن الشم يزداد حدة ، وإن كانت كلاهما ملكة جسمانية . وليس بمستحيل أن يكون سبق اضمحلال النظر على اضمحلال العقل مرجعه ، فضلاً عن أسباب أخرى ، إلى كون النظر يمارس نشاطه قبل العقل بكثير . ويمكن أن يزعم وجود أسباب أو احتمالات أخرى مما يبين أنه لا يوجد شيء مؤكد في هذا المجال .

وتتساءل الحجّة الرابعة ولكن كيف يمكن للإنسان أن يكون مجرد جسم بينما نحن نعرف أن الجسم يتغير بلا توقف بفضل عملية التمثل والتحلل حتى

أنه في سن الأربعين لا يبقى له جزء من الأجزاء التي كانت لديه عند الميلاد ، بينما نحن نواصل الاعتراف بأن له نفس الشخصية وبينما تظل معارفه العقلانية الأولى باقية ؟ والإجابة عن ذلك هي أننا نقر أيضاً أن حيواناً بعينه وبأن شجرة بعينها يظلان كما هما ، دون أن يعنى ذلك أن في الأول أو في الثانية شيئاً آخر بخلاف الجسم . كما أن استمرار العلم بدوره لا يثبت شيئاً بما أن الصور الحسية يحتفظ بها كذلك - إنها حجة أخرى تمر بجوار المشكلة وهي ' نسمع باستنتاج وجود النفس الإنسانية وبوجود صورة للجسم ولكنها لا نسمع باستنتاج روحانية هذه النفس . وليس مما يدعش أن تتغلب هذه الإجابة على المبالغة المتضمنة في الموضوع .

وعلى عكس ذلك تنفذ الحجة العاشرة والأخيرة إلى قلب المشكلة . إن العقل يعرف الكلى والحس يدرك الجزئى ، ولكن الكلى معقول محض ، ومجرد من كل شروط الزمان والمكان وهذا التجرد هو من عمل النفس ، فلا بد إذن أن تكون النفس كذلك مجردة من مثل هذه الخصوصيات - ولدحض هذه النتيجة لا يخشى الغزالي أن يتبنى النظرية التي كان قد وضعها الماديون اليونان والتي سيجيها فيما بعد كل من لوك وهيوم وكل أتباعهم التجريبيين . يقول إن الفكرة الكلية كما تصفونها غير مقبولة فصحيح أنه لا يصل إلى العقل إلا ما قد مر بالحس أولاً ، ولكن مع هذا الاختلاف الوحيد : أن يوجد في الحس في حالة تركيب وأن يكون في العقل في حالة تحليل ومنفصلاً عن العناصر المرتبطة بعضها ببعض الآخر وإن ظل محتفظاً بخصوصيته . ويقال عن المعقول إنه كلى بمعنى أنه ينطبق بنفس الشكل على أشياء متشابهة ، وأنه يتكرر ، ولذا إذا رأينا رجلاً ثم رأينا رجلاً آخر فإنه يكون لدينا نفس التصور في الحالتين ، وإن كان مصحوباً بتصورات مختلفة خاصة باللون والحجم والوضع ، ... الخ . بينما إذا رأينا رجلاً ثم حصاناً فإنه يكون لدينا تصوران مختلفان . إن كل هذا يحدث للعقل وللحس معاً ، فلا مبرر إذن لجعل الحالة الأولى استثناءً . وهكذا حورت النظرية بنظرية

أخرى مع احتمال التخلي عن هذه الأخيرة في أول فرصة . إنها لعبة سهلة للغاية .

(١٠) خلود النفس

وتستمر اللعبة في دراسة مسألة خلود النفس . إن الفلاسفة يعددون الحالات التي يمكن لفناء النفس أن يتحقق فيها ثم يفحصون كل منها على حدة ، وليبرهنوا بعد ذلك على استحالتها . وهم يقولون إن فناء النفس قد ينتج إما عن موت الجسم وإما عن ضد يطرأ عليها فيحللها وإما أخيراً نتيجة للقدرة الإلهية . إلا أن الفرض الأول خاطيء بما أن الجسم ليس إلا آلة للنفس ، وبما أن فساد الآلة لا يؤدي أبداً إلى فساد العامل إلا إذا كان الأمر يتعلق بنفس منطبقة في الجسم مثل نفس الحيوان . ولكن النفس الإنسانية لها نشاط مزدوج ، أولها يستخدم الأعضاء وثانيهما لا يفعل . الأول يتضمن الخيال والإحساس والرغبة والغضب وسائر الانفعالات وهو يبطل مع فساد الجسم . وعلى عكس ذلك فإن الثاني الذي يتمثل في تصور الفكرة المجردة لا يحتاج للجسم . وهكذا يكون للنفس الإنسانية ، بما لديها من نشاط خاص بها ، وجود خاص . ومن الخطأ كذلك الزعم أنها تموت بفعل الضد . إن الأضداد هي الصور الجسمانية الخالصة هي أعراضها ، في إمكانها أن تفسد بعضها بعضاً وأن تحل بعضها محل البعض الآخر بفضل موضوعها الخاص ، ونعني به المادة الأولى التي تحملها جميعاً على التوالي وتستمر في الوجود بالرغم من توالدها (أي توالد الصور الجسمانية) وفسادها . ولكن النفس الإنسانية لا مادية ، هي إذن ليست في موضوع وليس لها ضد — وأخيراً ، يجب استبعاد الفرض الثالث فبما أن العدم ليس شيئاً وبما أنه لا يمكن أن يكون ضداً للفعل كما سبق أن قيل في موضع آخر فلا يمكن تصور فناء النفس بواسطة القوة الإلهية .

ولكن الحجة الأولى تقوم على فكرة نفس مستقلة عن الجسم ، وهي بهذا ترجع إلى القضية السابقة التي رفضت للتو والحجة الثانية القائمة

على نفس الفكرة يمكن تذهيبتها بالشكل التالي: مهما كان من أمر استقلال النفس فإنه يجب الاعتقاد بوجود ثمة علاقة وثيقة تربط بينها وبين الجسم ، بما أن ابن سينا وفلاسفة آخرين كذلك قد ذهبوا إلى أن النفس لا توجد إلا بوجود الجسم ، مختلفين في هذا مع أفلاطون الذى كان يؤكد أن النفس موجودة منذ الأبد وأن علاقتها بالجسم ليست إلا عرضية . ولكن ما هو أساس هذه العلاقة الوثيقة إلى هذا الحد ؟ الأساس هو بلا شك شرط بعينه له علاقة بكل نفس وخاصة بكل جسم : إن هذا الشرط إذن هو الذى يحدد وجود النفس : لما لا يكون هذا الشرط هو علة ارتباط مدة وجودها بمدة وجود الجسم : بحيث أن النفس تفتى إذا فنى الجسم . وإذا تلاشى الشرط ؟ — أما عن الحجة الثالثة فقد سبق لنا الاكتفاء بها في مسألة نهاية العالم ، وسبق لنا الرد عليها بأنه إذا استحال على العدم أن يكون حد الفعل فإن الفناء يمكن أن يمثل حداً له . وأخيراً هل القسمة الثلاثية لأنماط الفساد شاملة ؟ وما هو الدليل على ذلك ؟ ولما لا يكون هناك أنماط أخرى ؟

(١١) الحياة الأخرى

إن المسألة العشرين والأخيرة تدور حول الحياة الأخرى . وفي رأى الفلاسفة أن بعث الأجسام ونار الجحيم المحسوسة واللجنة والخوريات وكل ما وعد به الناس ليست سوى صوراً من شأنها أن يدرك بها العامة أن ثمة ثواباً وعقاباً روحانيين . ولكن مثل هذا التأويل ، فيما يلحظ الغزالي مما يتعارض والاعتقاد الشائع لدى المسلمين . ويقول الغزالي مواصلاً حديثه إننا أثبتنا أننا نعرف خلود النفس من خلال الوحي وليس بالعقل ، والوحي هو مصدرنا الوحيد لما نعرفه عن نمط حياتنا الخالدة . ونحن لا ننكر أن هذه الحياة تشتمل على سعادة تفوق اللذات الحسية ولكننا نضيف أن نوعي السعادة : الروحية والجسمانية يجتمعان فيها ، كما هو الحال بالنسبة لنوعي

الشقاء ، وأن اجتماع النوعين يكون أكثر كمالاً . وفى استطاعتنا التفرقة بين ما هو مجازى وما هو غير ذلك فى النص المقدس . والعقل يبرهن على استحالة إثبات مكان وصورة ويد وعين لله ، ومع ذلك فالتفاصيل المعطاة عن الحياة فى الآخرة ، والألفاظ المستخدمة فى وصف الجنة والجحيم يجب أخذها بمعناها الحرفى . والزعم بأنها ليست صوراً متعارضة مع الحقيقة وإن كانت مفيدة لخلاص الإنسان هو قذف فى حق كرامة الأنبياء .

ومن جهة أخرى بما يمكننا معارضة بعث الأجسام ؟ ليس من الضرورى أن تجدد النفس مرة أخرى كل الجزئيات التى كانت تدخل فى تكوين جسمها على حالها بدون تغير ، فالجسم المبعوث يتكون من أية مادة ، لأن الإنسان إنسان بنفسه وليس بجسمه . وألسنا نعلم أن المادة الجسمانية طوال الحياة الأرضية تتغير بلا توقف بينما الفرد يظل كما هو ؟ ومن جهة أخرى فإن الله يمكنه أن يجعل المادة الخام تصبح فى لحظة واحدة جسماً إنسانياً درن أن تتبع المسار المعتاد للتوالد والنمو ، ذلك المسار الذى لا يبدو أنه يفرض علينا إلا بنتيجة لعادة اكتسبت بالتجربة ، وهو لا يمثل إلا نمطاً ممكناً يسمح بإمكانية إثبات القدرة الإلهية لنمط مضاد . وإذا لم تكن التجربة قد أظهرت لنا أن البذرة الإنسانية تكون متجانسة فى بداية الأمر ثم تتنوع أجزاؤها وتنقسم إلى تلك الأعضاء الرائعة التى نعرفها ، لو لم تظهر لنا ذلك فأى عقل كان يمكنه الإيمان بإمكانية هذا التطور . إن الفلاسفة وهم يرفضون إمكانية البعث بحجة أنهم لم يروونه يتحقق يضغطون من حجم مجال الممكن ليجعلونه مطابقاً للحجم الفعلى .

(١٢) الخاتمة

ويستخلص الغزالي فى نهاية نقاشه الطويل هذه النتيجة العملية التى كان كتابه يهدف إليها . هل ينبغى علينا إعلان أن الفلاسفة مغلدون وقذفهم بهذه التهمة ، وإعدام كل من يعتنق قضاياهم . . إن الإجابة واضحة بقدر ما هى دقيقة . إنهم مغلدون فيما يتصل بثلاث نقاط :

(١) تأكيد قدم العالم .

(٢) سلب الجزئيات عن المعرفة الإلهية .

(٣) نفى بعث الأجسام وحساب اليوم الآخر .

إن الفلاسفة بأخذهم بهذه القضايا الثلاث يشتهبون في صراع مباشر ولا يمكن القضاء عليه مع الإسلام . وليس الأمر كذلك بالنسبة لسائر حلولهم ، إذ أنها جميعها قد اعتنقت من قبل مدرسة أو أخرى من المدارس الإسلامية . ويبقى السؤال مطروحا : هل يجب وصم المدارس المحددة بالإلحاد أم لا .

ولنا أن نتساءل ولكن لماذا إذن إثارة قضية الفلسفة ذاتها بدلا من مناقشة بعض النقاط المحددة لدى بعض الفلاسفة أو حتى لدى كل الفلاسفة إذا ما افترضنا إجماعهم على الحلول المحرمة ؟ لا مجال للشك إذن بالفعل في أن الغزالي كان يريد النيل من الفلسفة من خلال الفلاسفة . إن المنهج الذي اتبعه في فحص المسائل العشرين يدعونا إلى تقسيم هذه المسائل إلى مجموعتين متميزتين ، تضم أولاها الحقائق الدينية التي أنكرها الفلاسفة وتضم الثانية الحقائق الإلهية التي قبلوها وإن عمجروا عن البرهنة عليها . وفيما يتعلق بالمجموعة الأولى رأينا أن الغزالي كان على حق بشأن مسائل بداية العالم ونهايته ، والعلم الإلهي ، للجزئيات وإمكانية حدوث المعجزة ، وبعث الأجسام ، ولقد أبدينا تحفظاتنا الضرورية بصدد تصوره للماهية الإلهية المركبة بدون مركب ، وهو تصور غريب وغير منطقي ، لا يحتم البتة ضرورة الاعتراف بأن لله أوصاف مع الإبقاء على الإخلاص للعقيدة . وهو ما يدينه مثل المعتزلة . ولكن فيما كانت حاجة الغزالي لمهاجمة البراهين على حقائق المجموعة الثانية ، أى البراهين على وجود الله وعلى وحدته وعلى روحانية النفس وخلودها ؟ وما وجه حاجته لجعل النقد يمتد حتى مبدأ العلية وهو ما يزعم العقل في أسسه ، هذا العقل الذي نستخدمه مع ذلك لنقض حجج الفلاسفة ؟ ولو انتبه إلى هذا التناقض لطرح المشكلة النقدية . وبالرغم من هذا فقد سبق

كل من ديكارت وكانط في أكثر من موضوع فنحن نجد لديه أن تعدد الآراء في مجال الميتافيزيقا هو سبب كاف للشك في هذا العلم . وهو في صراعه مع الفلاسفة يبذل كل الجهد لإنقاذ كل حجة تبدو له سليمة . ويستتبع صاحب « التأملات » نفس المنهج وهو يطارد « أفكاره المسبقة » : « لن يكون أبداً إثبات خطأ آرائي القديمة أمراً ضرورياً ، إذ يكفي لرفضها أن أتجح في العثور في كل منها على سبب للشك فيها » . ركبا سيفعل كانط فيما بعد استبقى الغزالي المنطق وهو آلة الفكر ، راسبقي الرياضيات المشتركة بين كل العقول ، واستبقى الطبيعة المستندة إلى براهين رياضية ، ليركز جهده في نقد الميتافيزيقا . وفي محاولات النقد الشهيرة ، تماماً كما هو الحال في هذا النقد ، سألتي بمسائل بدء العالم وحدوده المكانية ، وبالعلمية ، وبالاحتمية ، وبالحرية ، وبوجود واجب الوجود . وستكون هذه بالطبع بتلك الظلال القوية التي نعرفها والتي يفسرها التطور اللاحق للفلسفة كما تفسرها عبقرية كانط الخاصة بهذا فلا في لا أزع أبداً الإيحاء بأن ثمة علاقة تبعية فهذا مما يستحيل إثباته . ومن جهة أخرى فإن هذا الطريق كان قد سلكه من قبل السوفسطائيون ثم الشكاك اليونان وكان الغزالي يعرف جيداً الشك فقد اعترف لنا في رسالة من رسائله أنه عايشه فترة من الزمان . إنني أقرب وحسب بين موقفين متماثلين . كان الشكاك القدامى يحاربون القطعية ليضمّنوا السعادة في راحة العقل . أما الغزالي وكانط فهما يشنان الحرب على الميتافيزيقا ليستبدلا بها الإيمان . وهذا المنهج خطير للطرفين (أي للميتافيزيقا ولالإيمان) . فمن يهدم العقل لا بد أن يهدم في ذات الوقت الإيمان . وذلك لأن العقل في نهاية الأمر ، حتى مع كون مضمون الإيمان فائق للطبيعة يؤدي دوره عندما يصدر حكمه على أسباب الإيمان . فإذا نقول عن الوضع الذي يكون فيه هذا المضمون واحداً في المجالين ؟ إن الدمار هنا تام والشك هو الذي ينتصر ، إلا في حالة الاستغراق

في إشراق مضلل بالضرورة . ومن جهة أخرى فإن الإشراق والهدى . منجمان دائماً في إحداث رد فعل ، هو الرجوع للعقل . ولا أدري إذا كان الغزالي قد أقنع بعض العقول القوية ، وأعنى بها عقول المتحررين في عصره ، وعلى كل حال فهو لم يعوق أبداً سير الفلسفة في أرض الإسلام . فبعد وفاته بخمسة عشر عاماً أو بعشرين عاماً ولد على الشاطئ المقابل للبحر الأبيض المتوسط فيلسوف ، هو واحد من أكبر الفلاسفة ، ونعنى به ابن رشد الذي سيرد على « تهافت الفلاسفة » « تهافت التهافت » .

آراء اخوان الصفا الفلسفية

آراء « اخوان الصفا » الفلسفية » »

أن ما أقدمه اليوم هو فصل من تاريخ الفكر الإنساني . هل ثمة حاجة لتبرير اختياري ، لقد قدرت أنه ينبغي حلقة توماوية في القاهرة أن يكون لها طابعها الخاص ولمدكرتها المحلية . ومن جهة أخرى ، بما أنه قد سبق لي أن حدثكم عن الفلسفة اليونانية وعن مساهمتها في الفكر المسيحي ، ثم عن مفهوم الفلسفة المسيحية فإنه من اليسير جداً بالنسبة لي أن أربط بين هذه المحاضرة التي لم أكن مع هذا أفكر فيها في ذلك الحين ، وبين تلك المحاضرات السابقة . وإذا كانت الفلسفة اليونانية قد خفضت على يدي القديس توماس الحائية والحاسمة في آن واحد إلى متطلبات كل من العقل الذي أحسن تكوينه والعقيدة ، فإنها من ناحية أخرى قد أثارت من قبله ومن بعده في العديدين من العقول مسألة الإيمان ذاتها . وكانت في أيدي الخصوم بمثابة السلاح الرهيب في مواجهة الوحي . ولم يقتصر هذا الوضع على الفلسفة المسيحية فحسب بل عرفه الإسلام كذلك . ولذا فلنأري أن أحدثكم عن شكل من الأشكال التي تقبل بها بعض المسلمين الفلسفة في فترة كان الإسلام قد عكف فيها على التفكير المستقل لحسابه الخاص بعد أن كان مترجماً ، متلقياً .

هي مجموعة مكونة من إحدى وخمسين رسالة تضم بين جنباتها مجموعة المعارف العلمية والفلسفية ويدعى أنها من وضع جماعة سرية وجسدت من حيث المكان في بغداد وكان لها ملحقات في بعض مدن العراق ، ورجست من حيث الزمان في القرن الرابع الهجري أي العاشر الميلادي في تلك الفترة

(*) محاضرة ألقاها الأستاذ يوسف كرم في الحلقة التوماوية في ٢٥ أكتوبر ١٩٣٤ وشرحت في «كراسات الحلقة التوماوية» Cahiers du Cercle Thomiste السنة الثانية العدد الأول - القاهرة يناير ١٩٣٥ ، من صفحة ١٠ إلى صفحة ٢٥ .

مبعث رسائل « الإخوان الصفا وخلان الوفا » وهى التى تترجم : « رسائل لإخوان الصفا » أو « الإخوان الأصفياء والأوفياء » (١) .

أثارت هذه الجماعة حماس الباحثين لأن التاريخ صامت بصدد تاريخها الخارجى ، أما الأسماء التى تذكر - بتحفظ - على أنها أسماء من يدعى أنهم أعضاءها فهى لا تقدم لنا عوناً كبيراً فى سبيل معرفة حقيقة هذا السر . وأنا لا أدعى تأكيد عدم وجود هذه الجماعة فلم تكن الجماعات السرية بنادرة فى الشرق الإسلامى ، بل أريد فحسب الإشارة إلى أن ثمة شكاً يحلق فوقها وأن هذا الشك يمكن أن يدعم بعدد من الحجج القوية . بعض هذه الحجج داخلى فالأسلوب واحد والمنهج واحد فى كل رسائل هذه المجموعة من أولها إلى آخرها ، كما أن هذه الرسائل تحيل بعضها إلى البعض الآخر بكثرة مما يغرى على الاعتقاد بأن ثمة قلماً واحداً كان معنياً باستمرار بالربط بينها . وثمة سبب آخر ، خارجى هذه المرة ، يدعم أيضاً الشك ، فهذه الرسائل التى يفترض أنها ظهرت فى الشرق لم تكتشف إلا فى أسبانيا بواسطة مسلمة المخریطى ، الذى توفى فى نهاية القرن الرابع تقريباً : فى ٣٩٥ هـ أو فى ٣٩٨ هـ ، وكان عند عودته من المشرق قد أعلن جمعه لها ضمن مجموعة أجزاء من المخطوطات . هل كان هو نفسه مؤلفها ، وقد أراد هذا المشعوذ ، أن يدفع عنه اتهامات الهرطقة وأن يوحى فى ذات الوقت بتكوين مثل هذه الجماعة ؟ ونحن نعلم أنه كان يكتب أحياناً دون أن يوقع ما يكتبه ، كما يعلم أنه كان رياضياً وفلكياً ومنجماً ، وكيميائياً عظيماً (٢) ، ومجموعتنا تعكس بقوة مثل هذه الاهتمامات إلا أن بعض العقول المتميزة تميز فيها تنوع من الأساليب وبالتالي تعدد فى المساهمين . وأليس كثرة التكرار ، وازدواج وظيفة

(١) أنظر الطبعة الجديدة فى أربعة أجزاء التى صدرت فى القاهرة عام ١٩٢٨ وإليها تحيل القارئ (ويعنى بها الأستاذ يوسف كرم تلك الطبعة التى عني بتصحيحها خير الدين الزركلى) وأصدرتها المطبعة العربية بمصر .

(٢) أنظر دائرة المعارف الإسلامية .

هذه الرسائل ، وبعض اختلافات الرأى مما يجعلها (هذه العقول) على حق .
لا أعتقد ذلك أولاً لأن التكرارات المصاغة تقريباً بنفس التعبيرات تفسر بسهولة
إذا فكرنا فى الشكل العام لهذا العمل ، فهو قد وضع بهدف نشر عدد معين
من الأفكار ، ولكنها تتحول إلى سبب للشك إذا ما عطينا بمقارنتها بعضها
بالبعض الآخر ، ومن جهة أخرى فإن موضوعاً واحداً يمكن أن يتناوله
أكثر من عالم : فالفلك مثلاً يمكن تناوله فى الرياضيات وفى علوم الطبيعة ،
ويمكن لمؤلف أن يكرر نفسه بهذه الصورة لمزيد من الإيضاح وحرصاً على المنهج
وأخيراً باختلافات الرأى يمكن إرجاعها ، إذا كانت فى عمل فرد واحد ،
إما إلى خواطر أسية الربط بينها فى عقل الكاتب ، وإما إلى خطوة دقيقة
تهدف إلى دس أفكار مريبة على حساب أفكار أخرى مقبولة . وأياً كان
شأن مسائل التاريخ والنقد هذه التى كان لابد مع ذلك الإشارة إليها ، فإن الفائدة
العظمى هى فى نهاية الأمر فى محتوى هذه المجموعة . لنفتحها إذن لنطالعها .

إن هذا المؤلف يبدو ، كما سبق أن قلت ، كموسوعة فلسفية وعلمية
تمتزج فيه الثقافة الهيلينية بالسحر الهندى وبالأدب العربى والفارسية ،
وبالأديان بلا تمييز أو بشكل هو أقرب إلى عدم التمييز إلا أننا نختبر أكثر من
مرة بأن الرسائل ليست إلا مقدمات مطلبها هو إثارة حب المعرفة عند القارئ
وإدخاله فى معبد الحكمة .

وتتفاوت هذه الرسائل من حيث الحجم ، وهى تنقسم إلى أربعة أنواع :
منها الرياضى والمنطقى ومنها العلمى الطبيعى ، ومنها النفسى ، ومنها الدينى ،
على أنه يجب عدم الظن أن هذه التقسيمات كانت صارمة إذ تختلط فيها
فى حقيقة الأمر العلوم المختلفة بعضها بالبعض الآخر . ونفس الشيء كثيراً
ما يحدث كذلك بالنسبة للمقالات داخل الرسالة الواحدة ، كما تكثر فيها
التكرارات . وأسوأها واضح وأنيق إلا أنه مشتت ومسهب إلى أقصى حد ،
وبالتالى فقرائها مزعجة إلى حد ما . أما معلوماتها الفلسفية فضئيلة وسطحية

في أغلب الأحيان . ويبدو أنها لا تعرف أفلاطون إلا معرفة ضحلة وغير مباشرة ، وهي تستخدم في مجال المنطق والطبيعة أطر أرسطو العامة وتعريفاته . وبخلاف ذلك فإن اسمه ومذهبه لا ذكر لها فيها . وهي أكثر ارتباطاً بالمرحلة الأخيرة من الفلسفة الإغريقية أى بالفريثاغورية الجديدة والأفلاطونية الحديثة . وقد بالغت في الميل إلى التنجيم والسحر وهو ما كان يميز هذه الحقبة الطويلة المضطربة .

ولابد أن الرسالة الثانية والخمسون كانت أكثر الرسائل عمقاً لأنها تنويع للرسائل السابقة عليها ، ولابد أنها كانت تكشف عن حقيقة المعرفة ، وأنها كانت تسلط الضوء الكامل ، إلا أنها كانت مقصورة على الأنواع ولذا كان من الطبيعي ألا تصل إلينا . لم يتبق لنا إلا هذه المقدمات التي هي تبسيط الثقافة لعصر ، والتي تسربت إليها أفكار عزيزة ، وتطلعات ودعوات رنداءات لا حصر لها للانتهاء بحثاً عن الحقيقة الكاملة ولرى الظمأ للمعرفة . ولذا تفرض مقالة عن التكاتف وعن ضرورة التعاون الاجتماعى نفسها على القارئ في قلب رسالة عن الهندسة ذلك التعاون الذى يقدم له مباشرة المثال التطبيقي التالى :

إن الفرد إذا اعتمد على نفسه لا يمكنه نتيجة الخطيئة أبينا آدم ، الانتصار في تجربة الحياة إلا بعون الإخوان الأفاضل والمستنيرين (١) وفي وضع آخر كان النداء أكثر وضوحاً وأكثر إلحاحاً جاء فيه : لكل دولة ، ولكل قوة بداية ونهاية . إن قوة الأشرار فى قوتها ، ولكن أية زيادة فى القسرة لابد ، وأن يتبعها الإنهيار . إن قوة أهل الحسیر لابد أن تبدأ بأناس حكماء وأفاضل يتفوقون على عقيدة واحدة وعلى دين واحد ، ويتعاهدون على مساندة بعضهم بعضاً ، وعلى أن يكونوا مثل رجل واحد ونفس واحدة وهم لا يطعمون فى مكافأة غير أن يتقربوا إلى الله . أيها الأخ إذا كنت تبحث عن مجتمع مثل

مجتمع هؤلاء الأخوة والأصدقاء ، فعليك أن تدبني أهدافهم وإخلاصهم ، وأن تتعلم علومهم (١) .

وتقدم لنا الرسالة الخامسة والأربعين فكرة عن : « الإخوان الأصفياء والأوفياء » ، فهؤلاء ينقسمون إلى أربع طبقات أو درجات من حيث التدريب وفقاً « لقوة أنفسهم » : رأول هذه الطبقات هي طبقة الصناع الذين يشترط فيهم صفاء النفس والتقبل بسرعة الإدراك ، وكلها صفات هي ثمرة للحكم الذي يتضح في النفس العاقلة بعد السنة الخامسة عشرة من ميلاد الجسم (وسرى بعد ذلك معنى هذا التعبير) . ثم هناك طبقة الرؤساء المميزين بحب الخير والكرم تجاه الإخوان ، تلك الدفات التي هي ثمرة للحكمة التي تضاف للعقل بعد سن الثلاثين . وفي المرتبة الثالثة يأتي الملوك الذين يصدر عن الأوامر والنواهي والذين يفصلون في الخلافات بالدين وطيبة القلب وما فضائلهم واستعداداتهم إلا ثمرة للملكة التشريعية التي تتحقق بعد الأربعين وأخيراً تأتي الطبقة التي يتطلع إليها كل الإخوان والتي تتميز بالاستسلام لله ، وبانتظار العون الإلهي بقبوله ، وبأمل الحق وجهاً لوجه ، وكلها ثمار للقوة الملائكية التي تأتي بعد سن الخمسين ، وهي تمثل الدرجة العظمى التي تسبق ذوق الحياصة الأخرى (٢) . ونحن نعرف هنا بسهولة على ما يذكرنا بالتربية الأفلاطونية الواردة في الجمهورية بمراحلها المختلفة وإن طوعت لأهداف جديدة .

وهذه الطبقات المتبايزة ليست منفصلة بعضها عن البعض الآخر فثمة رابطة رحمة ، وتعاون مادي وعقلي يتخللها جميعاً . ومن زاوية هذه العلاقة المزدوجة ينقسم الأعضاء إلى أربع طبقات البعض لديه الثروة والعلم ، البعض الآخر محروم من الاثنين والبعض الثالث لديه الثروة فحسب ، والبعض الأخير لديه العلم دون الثروة . ولذا فإن الإخوان من واجهم الارتباط بعضهم ببعض

(١) الجزء الأول ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٢) الجزء الرابع ص ١١٩ إلى ٢٢٠ ، ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

بحيث يكمل بعضهم بعضاً . فإن من يمتلك الثروة والعلم لا بد وأن يقرب منه أخا محروماً من الإثنين ، ومن يمتلك الثروة دون العلم لا بد وأن يبحث عن رفيق عالم ، أما الذى يمتلك العلم فحسب ولا يجد مساعدة مادية فإن عليه أن يصبر ، فإن الله سيساعده فى النهاية (١) .

ولنعرض الآن لأفكارهم . إن برنامجهم يهدف إلى تنقية الدين من الضلالات التى دنس بها ، وإلى تجديده بواسطة الفلسفة إذ أن كمال كل من التأمل والعمل يتمثل فى التوفيق بين الفلسفة والشريعة الإسلامية (٢) . وهم يتصورون الفلسفة لا على أنها معرفة خالصة ومجردة بل على أنها حياة وذلك وفقاً لتقليد يونانى ممتد . يقولون : إن بداية الفلسفة هو حب المعرفة ومنتصفها 'هو معرفة الأشياء من حيث هى ممكنة ، ونهايتها الكلام والفعل وفقاً للمعرفة (٣) . إياها هو الهدف قد تحدد بوضوح : يجب تأمل الدين لا من أجل الدين فى حد ذاته بل من أجل الفلسفة وهى من عمل العقل ، أى فلسفة بعينها . وهم يؤكدون بقوة أن الفلسفة لا تمس الدين بتاتاً بل هى تمنحه مزيداً من اليقين (٤) . ومع ذلك فللمؤمن بعض الحق فى أن يقلق . وكان فى الإمكان طرح هذه المسألة على هذه الصورة عند اليونان ، ولكن ألا يساوى مبدئياً هذا الموقف من دين يظن أنه منزل ، ألا يساوى نقيضاً له ؟ ! احتلدى الإخوان حلول الفيثاغوريين معلمهم الدين يعترفون بهم ، والدين لا بد وأن هذا كان موقفهم تجاه الدين اليونانى وساروا فى طريقهم لتبعية فيه .

نظراً لإخلاصهم للفيثاغورية جعلوا الرياضة فى مقدمة مؤلفهم ، وجعلوا منها مقدمة لهم الأولى إذ أن مقدمتهم الثانية كانت المنطق . إن الرياضيات تأتى فى المقام الأول لأنها مبدأ المعارف فقد كان الفيثاغورية يستخلصون منها

(١) الجزء الرابع ص ١١٥ إلى ١١٩ .

(٢) أنظر القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة ١٣٠٣ هـ ص ٥٨ إلى ٦٣ .

(٣) الجزء الأول ص ٢٣ .

(٤) الجزء الأول ص ١٠٩ .

الأمثلة والاستدلالات لتدعيم نظرياتهم عن الأشياء وعملها (١) . ولذا فلا بد من الوقوف عليها أولاً ، لأنها موجودة في كل نفس بالقوة لا يتطلب لتوضيحها إلا التأمل العقلي بدون الاستعانة بأى علم آخر (٢) . والرياضيات أيضاً هي مركز المعارف سواء نظر إليها ككل ، أو لكل جزء من أجزائها على حدة ، فهي تفتح الآفاق على مساحة الوجود لوجودها بالقرة في النفس . ونظراً لوجودها بالقوة في النفس فتأمل موضوعاتها يؤدي إلى الإقرار بأن هذه مثل الأعراض في النفس وإلى استنتاج وجود النفس كجواهر ، ثم أن معرفة النفس ومعرفة أصلها ومصيرها تؤدي بدورها إلى معرفة الله (٣) . ومن جهة أخرى فإن الهندسة تقود النفس من المحسوس إلى المقول بما أنها تدرس الأشياء العارية من كل مادة فردية ، فالملك وهو يكشف أسرار عجائب السماوات يوحى بالرغبة في السمو إلى مواطن الملائكة ، والموسيقى تؤدي نفس المهمة فهي سمو بالنفس من الانسجامات الأرضية إلى انسجام أكثر صمراً ، هو انسجام الأفلاك السماوية ، ذلك الانسجام الذي استمع إليه فيثاغورس بفضل نقاء جوهر نفسه والذي استخلص منه مبادئ العلم الموسيقي (٤) .

ويأخذ الإخوان في تصورهم الكلي للكون بفيض أفلوطين الذي نسبته كل الفلسفة الإسلامية خطأ إلى أرسطو : فعندهم الله (الواحد) يتربع على قمة الوجود ، والعقل أو العقل الفعال الذي يفيض عن الله وعن العقل ، والنفس الكلية التي تخلق الجسم الكوني أو العالم المحسوس وتحركه وتنظمه . كانت النفس الكلية بالفعل وهي في العالم المضي تتأمل علمها (العقل) وتتلقى منه الفضائل والخيرات ، وعندما امتلأت بهذه شرعت في الفيض بهذه الخيرات وهذه الفضائل ، وحينذاك كان الجسم الكوني خالياً من كل صوره ولذا شرعت في تنظيمه وجعلت منه كائناً حياً وعاقلاً ، أي جعلت منه

(١) الجزء الأول ص ٢٣ .

(٢) الجزء الأول ص ٤٦ .

(٣) الجزء الأول ص ٤٦ - ٤٧ .

(٤) الجزء الأول ص ١ - ٢ ، ص ٦ ، ص ٩١ ، ص ١٥٣ ، ص ١٦٨ .

ما يشبه الإنسان المائل الحجم نظراً لأن الإنسان هو الكون الصغير (١) . وهكذا لم يكن العالم عندهم هو الخلق المباشر لله ، ولذا أعلنوا من جهة أخرى بلا غموض أن فعل الله الخاص به هو خلق العقل وبما أن الفاعل يعطى لفعله الخاص صورته وشبهه فقد أصبح العقل هو مقر الإرادة والقدرة الإلهيتين (٢) . هذه تأكيدات خطيرة لم يحاول الإخوان تخفيف طعنها ، وهم يستخدون المنهج القديم الذى يقوم على لصق القضايا بعضها ببعض الآخر بدون محاولة التوفيق بينها . ولذا كثيراً ما كانوا يعبرون عن أنفسهم وكأنهم يؤمنون بالخلق المباشر . وهم يقولون إن العالم يحتاج فى كل لحظة إلى الله احتياجاً مطلقاً ، ويجب ألا نقارنه بالبيت فى علاقته بالبناء ، إنما يجب مقارنته بالكلام بالنسبة للمتكلم . فعندما يسكت المتكلم لا يوجد كلام فالكلام لا يوجد إلا إذا تكلم . إن العالم ليس جزءاً من الله ، إنما هو من صنعه ، اتد أو جده الله بعد أن لم يكن وجوداً النظام انساؤ فيه سواء أن جعلته أم فى كل جزء من أجزائه بثبت أنه من صنع صانع حكيم رقى . والله لم يخلق العالم بحكم الطبيعة بلا اختيار . فلما تشع الشمس ضوءها ، وإنما هو خلقه بحرية وباختياره (٣) . ويرضى هذا الرأى علماء الكلام كما أنه لا يغضب الفلاسفة الذين يعرفون أن من شأن هذا الرأى إجازة أفكارهم . وبالفعل كان « الإخوان » يتصورون خلق العالم المادى على أنه تنظيم من قبل النفس الكلية ، وعلى أنه تطور تحقق على فترات طويلة . كانوا يقربون بين آيتين من القرآن جاء فى إحدهما أن الله خلق السماوات والأرض فى ستة أيام ، وجاء فى الأخرى أن اليوم الواحد بالنسبة لله بمثابة ألف عام من أعوامنا ، ظانين أنهم بذلك قد برهنوا على صدق قضيتهم . وكانوا يوضحونها ويؤكدونها بفكرة أن الكائنات الراحية توجد بضربة واحدة ، لأنها لا تحتوى على مادة قابلة للتنظيم من شأنها أن

(١) الجزء الثالث ص ٣٣ وما بعدها .

(٢) الجزء الرابع ص ٢٥١ .

(٣) الجزء الثالث ص ٣١٦ إلى ٣١٩ .

تتقبل الصورة بالتدرّيج (١) . ان فيض العقل وفيض النفس الكلية وقتيان
إذن كما أن خلق الطبيعة يتم في الزمان .

ورفض الإخوان المانوية . وهم يحتجون عليها قائلين . إنه ليس صحيحاً
أن للعالم خالقين ، أحدهما خير والآخر شرير ، كما ادعى كل من زرادشت
وماني . وإذا كانت هذه النظرية تفسر فيما يبدو أصل الشر فهي لا تفسر البتة
النظام الكلي للعالم الذي هو دليل على أن له علة واحدة . وعندهم أن الفلاسفة
اليونان كانوا أكثر حكمة إذ أنه بالرغم من قولهم بمبدئين فقد جعلوا أحدهما
سلبياً وهو المادة مصدراً للشر ، والثاني إيجابياً وهو علة للنظام وللخير .
لاحظ هؤلاء الفلاسفة أن عالم ما فوق فلك القمر خال من الشر والفساد ،
وأن الشرور لا تبعث فساداً إلا في عالم ما تحت فلك القمر ، في الكائنات
الحية الموجودة فيه فحسب ، ولا يكون ذلك على الدوام ولا كفايات خاصة
بالفواعل بل بالعرض نتيجة لنقص المادة ولعجزها عن تلقى الخير في كل وقت ،
وذلك لأن الشر ليس إلا نقصاً ، وإلا حرماناً من الخير ومن الإكمال (٢) .
والذين لا يقبلون إلا مبدءاً واحداً خالداً هم أكثر حكمة ، فإن مبدئين خالدين
لا يمكنهما أن يكونا متمثلين تماماً ، ولا أن يكونا مختلفين تماماً ، ولا شبيهين
جزئياً ، ومختلفين جزئياً . ففي حالة الفرض الأول سيكون لدينا مبدءاً واحداً
لا مبدءان ، وفي حالة الفرض الثاني سيكون أحدهما وجود والثاني عدم ،
وفي حالة الفرض الثالث سيكون لدينا ثلاثة مبادئ عو ستستبعد الثنائية . إلا أن^١
اعتراضات من نفس النوع تنتظر أنصار المبادئ الثلاثة . لا وجود إذن إلا لمبدءاً

(١) الجزء الثالث ص ٣٣١ .

(٢) جاء في موضع آخر أن كل شيء في الطبيعة منظم من أجل غاية وهذه الغاية شيء حسن
إن المطر وجد من أجل إخصاب الأرض ، فإذا نتج عنه بعض الأذى فإن ذلك يكون بالعرض
ولا يكون مراداً في حد ذاته . والشر هو الغاية الثانية ، أما الخير فهو الغاية الأولى (الجزء الرابع
ص ١٢ إلى ١٥) .

واحد وهذه القضية يأخذ بها الجميع في حقيقة الأمر لأن من يفترض مبدئين أو عدة مبادئ يعترف بمبدأ واحد ويضيف عليه (١).

وبعد أن تحققنا من وجود الله ومن وحدته ، بقى أن نعرف ما هو الله عندهم ، سنجد هنا نفس التردد السابق لقد اعتقد الإخوان من جهة لكون الواحد عند أفلوطين غير محدد وغير محدود أنه لن يمكننا معرفة الله إذا عاملناه معاملة الأشياء المحسوسة التي يحتويها المكان والزمان وأن سؤالين فحسب يمكن طرحهما بصده ؟ : هل هو موجود . ما هو ؟ ويجب الإجابة عن السؤال الثاني بأنه هو الذى فعل هذا أو ذاك وأقام هذا وذاك . أما عن البحث عما إذا كان الله جوهرراً أو عرضياً ، نوراً أم ظلاماً ، جسماً أم روحاً ، باطنياً أم خارجياً ، واقفاً أم جالساً ، عاطلاً أم مشغولاً ، فإن ذلك هو طرح لمسائل لا تليق بقداسته . (٢) ولكنهم يقولون من جهة أخرى إن الله ، لحكمة ، قد أودع في النفوس معرفة فطرية بماهيته (٣) ، وأن الصفات الخاصة بالله هي كونه خالقاً ومنظماً وذا قدرة مطلقة وعلم كلي ، وكونه حياً وموجوداً بذاته ، وخالداً ، وفعالاً ، وهذه صفات لا تنسب للمخلوقات سواء أكانت روحية أم جسمانية ، إلا بمعنى مجازى (٤) . وعلينا عدم محاولة التوفيق بين هذين الرأيين وإلا تحاورنا يقيناً هدف « الإخوان » .

ولنتنقل إلى تصورهم عن الكون المحسوس ، إنه يتكون في نظرهم من عالمين كبيرين عالم ما فوق فلك القمر ، الذى لا يفسد وعالم ما تحت فلك القمر الخاضع للفساد ، والاثنان تحركهما النفس الكلية ، وهما يكونان كلا حياً . وكان الفكر اليوناني قد عرف فيما يتعلق بهذه المسألة موقفين متعارضين ، موقف الأيونيين الذى تبعمهم فيه بعض الرواقية ثم موقف التراث الدينى

(١) الجزء الرابع ص ٤٢٠ إلى ٤٣٣

(٢) الجزء الرابع ص ٤٨ - ٤٩

(٣) الجزء الرابع ص ٥١

(٤) الجزء الرابع ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

القديم الذى أخذ به أفلاطون . اعتقد الأيونيون أن العالم كله يتكون من نفس المادة المتغيرة والفسادة ، وكان انكساجوراس قد أثار زوبعة عند اليونان عندما قال « إن الشمس حجر مشتعل والقمر أرض » . ولقد قسم أفلاطون ، أخذاً بالتقليد القائل أن ما هو سماوى يكون إلهياً ، قسم العالم إلى قسمين كبيرين ، وقابل بين السماء والأرض . الرؤية أخذ « الإخوان » رعى الرؤية التى سادت فى العصور القديمة وفى العصور الوسطى . أما تصور العالم على أنه على صورة إنسان هائل لا على أنه وحدة تتكون من أجزاء مستقلة مرتبطة بعضها ببعض الآخر ، وهو تصور الأيونيين فهو لا يترتب بالضرورة على رؤية وجودية واحدية بالرغم من أنها يمكن أن تنبع منها أو تؤدى إليها . اعتقد أفلاطون أن الله ، لأنه خير والكائن الحسب يخلو من الخير ، قد أراد أن يخلق الأشياء بحيث تكون أشبه ما تكون به ، ورأى أن العاقل أكثر جمالاً من اللاعقل . وبما أن العاقل لا يوجد إلا فى النفس فقد وضع العقل فى النفس والنفس فى الجسم ، وجعل من العالم كائناً حياً عاقلاً (١) وأخذ الإخوان كذلك بهذا رأى الذى يجعل من العالم كلا عضوياً مرتبطاً ببعضه ببعض أشد الارتباط ، وهم يفسرونه وفقاً لمبدأ تفسير الظواهر الأرضية .

إن السماء عندهم بالفعل ، كما هى فى الفلك القديم ، مجموعة من الأفلاك التى لها نفس المركز التى تدور حول الأرض . والكواكب فى ارتفاعها إلى السماء الأولى أو لسماء الكواكب الثابتة ، وفى هبوطها لعالم ما تحت فلك القمر تنقل لهذا الأخير أى للعناصر الأربعة فيوضات الأول وتوجد بذلك توالداً المعادن والنباتات والحيوانات . وعندما تكون الكواكب فى قمة مداراتها أو عندما تكون مع غيرها فى علاقة موسيقية أو عددية مثل النصف أو الثلث أو الربع عندئذ تتوالد كائنات ما تحت فلك القمر على أحسن وجه ونهيج

مستعدة للتطور حتى تحقق غايتها القصدوى أو سعادتها . ولكن عندما لا يحقق
لا شكل السماء ولا مواضع النجوم مثل هذه العلاقات فإن مصير الكائنات
يكون مهدداً من قبل فهم السى (١) ويجب ألا نحتاج على ذلك . فلم تكن
لعنة علماء الكلام والمؤمنين الموجهة للتنجيم إلا من أجل حديثى السن الذين
يراد إبعادهم عن الفلسفة ومن أجل البالغين غير المتبحرين فى الدين ،
وإذا ما تأملنا جيداً (أى علم التنجيم) فسرعان ما سنوافق على أنه علم حقيقى
وعلى أنه جزء من الفلسفة (٢) قد شيدته ملاحظات طويلة وصبورة للنجوم
ولتأثيرها على الأرض (٣) ، وعلى أنه يستخدم الاستدلال ويقوم على
العلية (٤) . من الممكن أن يخطئ المنجمون دون أن يكف علم التنجيم عن أن
يكون علماً ، تماماً كما أن أخطاء الأطباء لا تمس العلم الطبى (٥) . ولا يهدف
التنجيم إلى السماح لنا بمنع وقوع الأحداث (لأنها ضرورية) بل هو يحذرنا
فحسب من عواقبها ، كما نحتاط ضد البرد بالملابس ، وضد المجاعة بتخزين
المؤن أو بالهرب من البلاد التى ستتمشى فيها . وثمة فائدة أخرى لهذا العلم ،
وهى أنها تحملنا على الندم على أخطائنا وعلى الدعاء لله وليخلصنا من آلامنا المقبلة
ولهذه الفكرة الأخيرة مذاق خاص فى التصدى لهجوم المتكلمين (٦)

وفىما يتعلق بالإنسان فإنه ثمة تأثيرات تضاف إلى تأثيرات النجوم
وتتعلق بها كما تتعلق الفروع بالجزع وتساعد فى تكوين طابعه . وتفنى بها
أمزجة الجسم واختلاط هذه الأمزجة ، والأرض والمناج والدين والأهل
والمربين ، وينتج عن ذلك كل صعوبة أو سهولة تحقق الفضيلة ، ودور

(١) الجزء الأول ص ٩٩ إلى ص ١٠١ .

(٢) الجزء الأول ص ١٠٨ .

(٣) الجزء الأول ص ٩٨ .

(٤) الجزء الأول ص ١٠٥ .

(٥) الجزء الرابع ص ٣٨ .

(٦) الجزء الأول ص ١٠٥ إلى ١٠٨ .

الاختيار الحر ، والاستعدادات لعلم أو لفن بعينه (١) . وهكذا ف مجال الاختيار الحر يتحدد بالتأثيرات الثواني وهى متنوعة إلى حد ما ويمكن تغييرها أما تأثيرات النجوم فهى تظل ثابتة ، وهى تختلط بذلك الذى نسميه القدر أو علم الله . ويميل « الإخوان » إلى إنقاذ الحرية وهم يقدمون الأدلة ضد القائلين بالتحتمية المطلقة ويعتمد هؤلاء من جهة على علم الله المسبق . فلا شئ يحدث إلا إذا وجد قبلاً فى علم الله ، ومن جهة أخرى هم يعتمدون على القدرة الإلهية : فلا يمكن لمخلوق أن يفعل شيئاً إلا إذا أتاح له الله ذلك . ويرد « الإخوان » على ذلك أولاً بأننا إذا حولنا أنظارنا عن العالم الإلهي المسبق إلى الأوامر الإلهية الموجهة للإنسان العاقل لتبين لنا بوضوح أنها تسلبه كل عذر وأن العلم الإلهي على كل حال لم يكن معلوماً لنا قبل الفعل حتى تؤثر عليه ، ويرد على الحجة الثانية بأن الفاعلية الإلهية ليست محددة (٢) . ويجب أن نكتفى بهذا القدر من التفسير لعدم وجود تفسيرات أكثر عمقاً . ولنشر كذلك إلى أن ذات مفهوم العلم المسبق هدد بشدة . فقد جعلوه مقصوراً على العلل الكلية والضرورية أى على التأثيرات السماوية أما العلل الأخرى ، أى الممكنة ، فهى لا تخضع له . وكانت هذه هى وسيلة « إخوان الصفا » الوحيدة لإنقاذ الحرية الإنسانية التى يفترضونها فى اهتماماتهم الخلقية والتى يعبرون عنها فى نظريتهم عن الخلاص .

والخلاص عندهم هو عمل الفلاسفة العظيم وهدفها الأقصى ، كانت النفوس الإنسانية تعيش سعيادة فى عالمها الررحى ، ولكنها سقطت على الأرض ووزعت على الأجسام بعد أن ارتكبت الخطيئة . وهذا الارتباط بالجسم يحدث للنفس هولا ونسياناً لمقامها الأول ولمصيرها ولكنها إذا أفادت من غشيتها ومن جهلها فلأنها ترى ذاتها وتعرف جوهرها وتشعر بأنها غريبة فى هذا العالم عن الأجسام وعندئذ تشعر بالحنين لعالمها الخاص وترغب فى

(١) الجزء الأول ص ٢٢٩ ، ص ٢٣٤ إلى ٢٣٥ .

(٢) الجزء الرابع ص ٣٥ - ٣٦ .

الموت (١) هذه السطور تلخص محاوره فيلبنون لأفلاطون بما فيها من سبق لوجود النفوس على ميلاد الأجسام — وهى نظرية ذات أصل فيثاغورى — وبما فيها من خطيئة أصلية ارتكبت فى العالم العلوى ، ومن قول بالنزوع إلى الخلود ومن قول بالاستعداد للموت . ونعنى بالموت هنا الموت الكمال للجسم كما نعرفه ، لأن رأى الذى يجعل أجسام الخيرين يتكون من اللحم مثل أجسامنا وتخضع للتغير والفساد هو رأى خاطئ . فهذا الاعتقاد مما يلىق بالنساء وبالاطفال وبالجهلاء ، لأنه يقرب لإدراكهم مفهوم سعادة الجنة وعذاب الجحيم ويثير فيهم الأمل والخوف ولكنه مما لا يلىق بالإنسان المدرك (٢) . إن بعث كل إنسان يختلط فى حقيقة الأمر بموته ، لأنه خلاص للنفس الفردية ، وكذلك فالبعث الأكبر هو موت العالم أو فناؤه وخلاص النفس الكلية .

والنفس الفاضلة إذا فارقت لا تحتفظ إلا بما اكتسبته من الفضائل ومن الحقائق ، فهى تحتفظ بتأثيرها الروحى المضى الذى تسعد به فى كل مرة . تبقى ذاتها وهذا هو جزاؤها وجنتها ، وفى المقابل فإن النفس الشريرة تظل عمية عن الحقائق ، وهى تحتفظ فى ذاتها بالآثر الكرى لردائلها لأخطائها ، وهى تحاول أن تهرب من هذه الصورة ولكن أين لها أن تهرب من ذاتها (٣) . إن الجزء الأخرى سيكون باطنياً خالصاً ومجرد أكمله للحياة الأرضية . أما الثواب فليس إلا المتعة الداخلية التى تحدث فى النفس تأمل فضيلتها الذاتية ، وأما العقاب فليس إلا العذاب الذى تحدثه فيها الخطيئة والاضلال . إلا أن « الإخوان » فى مواضع أخرى يتحدثون بطريقة أكثر اتفاقاً مع العقيدة فهم يقولون إن النفس التى تطورت فى هذه الحياة فى اتجاه الحقيقة والفضيلة سترتفع للسماء وستحلق بالملائكة وستأمل هذه الأشياء الروحية الخافية على الحواس الخمس . فى السماء ما لم تره عين وما لم تسلمه

(١) الجزء الرابع ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .

(٢) الجزء الرابع ص ٦٢ .

(٣) الجزء الثانى ص ٤٢ - ٤٣ .

أذن وما لم يظن وجوده قلب إنسانى . وستجر النفس الجاهلة والفسادة ، وقد حال ثقلها دون الارتفاع للسماء ، ستجرها شياطينها (١) . هل ستجرها إلى الجحيم ؟ نعم فيما تقول بعض النصوص غير الواضحة ، لا وفقاً لنصوص أخرى . ولهذا فهم فى مواجهة تأكيد أن الجزء الإلهى ضرورى إلا إذا كان الله كاذباً ، يجيبون بأن الكذب ينطبق على الماضى لا على المستقبل وأن الله إذا ما تغاضى عن الجزء الذى هدد به الأشقياء فإن ذلك عفو منه ورحمة وهو ما يلى تماماً بالله (٢) . بينما يجعل رأى المضاد من الله كاثلاً قاسياً (٣) . وفى نهاية الأمر هم ينكرون الجحيم ويتصورون السعادة الآخروية على نمط النظام الطبيعى ، « بحسب درجة المعرفة ودرجة السعى للأعمال الصالحة » (٤) .

لم يكن « الإخوان » يتمسكون بحرفية القرآن كما يتضح لنا ، فهم يتأرلرون ويعقلون بطريقة عقلانية ولا يعنى هذا أنهم يرفضون الدين . لقد حان الوقت لتحديد موقفهم بهذا الصدد . هم يعتبرون أن أسوأ الناس هم الذين لا يؤمنون بشيء والذين لا يؤدون شعائر أى دين ، فليس هؤلاء إلا ضعاف العقول الذين سحروا من المعرفة الحقيقية التى هى من نصيب الصفوة المستنيرة ، والذين يرفضهم الانتماء لدين بواسطة الإيمان بالسنة كما يفعل العامة إنما يرتمون فى أحضان الأفكار إنهم جنود إبليس وإخوة للشيطان ، ويجب أن نلحد لهم وفيما يتعلق بتنوع الأديان ويكون لكل منها معارضون انتهوا إلى ضرورة ترك الدين على حالة دون أن يدركوا أن عدم الإيمان هو أمر المذموم أكثر من الإيمان بعبقيدة قابلة للمناقشة إن الأديان فى حقيقة الأمر فى رأيهم فى مأمن من أى نقد . وعندهم أن الأنبياء وهم حكماء النفوس إنما كانوا يريدون كل الخير . والتعدد لا يوجد أبداً فى المذهب وهو موضوع الإيمان بل فى التشريع الوصفى الذى يتغير بالضرورة وفقاً للزمان وللاحتياجات لكونه موضوعاً لتقنين الأفعال الخارجية . والنقد لا ينشأ إلا لأننا ننظر للتشريع

(١) الجزء الثالث من ٢٥ - ٢٦ (٢) الجزء الرابع من ٣٩ .

(٣) الجزء الرابع من ٦١ (٤) الجزء الرابع من ٤٥ .

الوضعى على أنه جزء لا يتجزأ عن الدين وإلا لأننا نشب في ظل دين بعينه دون الأديان الأخرى . ولكن ما إن نقسوم بالترقة الضرورية وما إن لنظر بنظرة شاملة لكل الأديان حتى يتلاشى النقد . ولننظر كيف يختلف الطب تبعاً للبلاد وللأزمته وللأمراض وللأجسام ، ومع ذلك فإن هدف الأطباء جميعاً هو المحافظة على الصحة الموجودة بالفعل واسترداد الصحة المفقودة (١) .

لنتقبل إذن كل الأديان المنزلة ولنعرف كيف نفرق بين ثلاثة أنواع من العلم الدينى . هناك واحد خارجى وواضح ، وآخر داخلى وخفى ، وثالث يتوسطهما . والأول يناسب عامة الناس ، وهو يتكون من الصلاة والصوم والزكاة وعبادة الرسل والأولياء والقراءات وأناشيد التقوى والسنة وكل ذلك ننتقاه بواسطة التعليم وتقبله العقيدة ، أما العلم الوسيط فهو يقسوم فى تجاوز التراث لاستخدام الاستدلال وفى تفسير النص المقدسة حرفياً . أما العلم الثالث فهو مقصور على الصغرة وهو يحاول أن ينفذ إلى أسرار الدين وأن يتأملها وهى تلك الأمور الخفية التى لا تعنى إلا الأنقياء من كل دنس عاطفى ، ومن كل غرور ومكر . وهؤلاء يعينهم المعنى الذى تشير إليه التوراة والإنجيل والمزامير والقرآن من خلال الصور والرموز ، وهم يهتمون فى التوصل للحقيقة بصدد ما يقرآن فيها عن بداية العالم وخلق السماوات والأرض فى ستة أيام وعن عصيان آدم وشجرة الخلود والبعث واليوم الآخر ، وعن الجنة وأفراحها وآلام الجحيم ... الخ (٢) ونحن لدينا هنا مفتاح موقف « الإخوان » العام تجاه المسائل الدينية والمبدأ الذى طبقوه فى حلولهم لها . هذا المبدأ ذاته نبع من الفلسفة اليونانية حيث نجد من البداية تعبير واضح عن التفرقة بين الرأى والعلم . فالرأى يكتسب من التجربة الحسية ومن التراث ، أما العلم فهو ثمرة التفكير العقلى الذى يعدل من الرأى

(١) الجزء الرابع ص ٢١ - ٢٤ .

(٢) الجزء الرابع ص ٤٦ - ٤٧ .

أو يناقضه ثم جاء تأويل هوميروس المجازى والميثولوجيا مطابقين لهذا التمييز حتى كان اليوم الذى طبق فيه فيلون أعظم ممثلى مدرسة الإسكندرية اليهودية هذا التأويل على الكتاب المقدس . ولهذا كان آدم بالنسبة له هو شغل أكثر قرباً من الأرض من العقل الأول الذى خلقه الله ، وكانت حواء هى الإحساس الذى ألحق بالعقل - آدم ، وكان الثعبان يشير إلى العقل الخاضع للإحساس والذى يختار اللذة ، وهكذا . والكلام الموحى به ليس له أبدأ فى نظر العقل قيمة فى ذاته ، فالقيمة كلها مقصورة على الروح التى يدرکها العقل نفسه . إن الله لم يتكلم إلا للبسطاء ، أما الصفوة فهى تجد الحقيقة الحققة الخاصة بها .

إن الدين - وهذا ينطبق على كل العصور - ليس إلا مسألة ضمير ، فهو مؤسسة ، ومن هذا المنطلق هو يشير مشكلة اجتماعية ألا وهى مشكلة السلطة ، وعلى وجه التحديد ، مشكلة الخلافة وهى مسألة كثر الجدل حولها بشدة فى الإسلام ، وجاء لها الإخوان بحل أتم تحديد طابع اتجاههم ، إن الأمة مجمعة فيما يقولون على المطالبة بضرورة وجود خليفة . لا بد بالفعل من وجود سلطة للمحافظة على الأمة والعقيدة ، وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والفصل بين علماء الكلام حتى يتبع كل المسلمين نفس الاتجاه . والإجماع يبطل ما أن يتعلق الأمر بمعرفة من يستحق الخلافة . والخلافة أى خلافة الرسول نوعان هما خلافة الرسول وخلافة الملكية إذ أن للنبوة وللملكية غايتهما المتمايزتين ولكل منهما فضائل خاصة بها . وهذه الفضائل يمكن أن توجد إما مجمعة فى رجل واحد فى فترة معينة عندئذ يكون هذا الرجل رسولا مبعوثاً وملكاً وإما موزعة بين رجلين أحدهما نبي والآخر ملك . يجب إذن أن يشاركاً سريراً بما أن الدين هو أساس السلطة الزمانية ، وهذه كارثة الدين ، لأن الملك إذا كان يدين بدين مخالف فى إمكانه مثلاً فعل فرعون مع اليهود أن يقضى على المؤمنين هذا فضلاء عن أن الناس تميل بطبعها إلى اتباع دين ملوكها (١) . ومعنى

هذا أن ما أن ترسخ تعاليم الدين وما أن يختفى النبي حتى يكون الفصل بين السلطين أمرًا حتميًا . وهذه القاعدة تفرض نفسها خاصة وأن بعض سمات طابع الملوك ، كما يقول الإخوان بعد ذلك مباشرة ، تتعارض مع فضائل النبوة ، إذ أن الملكية شيء زمانى بينما النبوة شيء روحى وخاصة أن السماء والأرض هما أشبه بالنقيضين . وأغلب الملوك يرغبون في خيرات الأرض ويسهون عن العالم الآخرى بينما الأنبياء يدعون إلى الانفصال عن العالم وإلى التطلع إلى الحياة الآخرى . وكان من الصعب عليهم أن يكونوا (أى الإخوان) أكثر وضوحاً ، ومما لا شك فيه أن هذه الأفكار المعلنة هى التى جعلت « الإخوان » يبدون وكأنهم تنظيم يسعى إلى قلب النظام السياسى بواسطة إصلاح العقول محتلين حلدو أساتذتهم الفيثاغوريين الذين كانوا قد استولوا بالفعل على الحكم في أكثر من مدينة يونانية ، قبلهم بخمسة عشر قرناً .

تلك سادى هى بعض الأفكار التى كانت تنتشر منذ ألف عام في العالم الإسلامى . وليس من بينها واحدة مبتكرة ولا حتى تلك التى تتعلق بمفهوم الدين وبمسألة الخلافة ، فجميعها كانت قد صيغت من قبل . إلا أنها في مجموعها تعليمية وكذلك كانت خاصة الروح التى صدرت عنها . إن هذا المجموع من الأفكار هو نتيجة اختيار واسع كان ممكناً نظراً لالتقاء أديان وثقافات مختلفة في ذات البقعة المكانية ، حيث كان للثقافة اليونانية نصيب الأسد بفضل تركيبتها العقلانى ولكونها قد اصطبتت هى نفسها بالروح الشرقية . والروح هنا عقلانية واضحة انطلقت للتوفيق بين الفلسفة والدين فنجحت في جعل الدين « الوضعى » مجرد نظام يخدم العامة ويناسبها كما نجحت في أن تصيغ الفلسفة في دين أسمى ، دين متحرر من كل يقين حرفى وله حلوله الخاصة فيما يتعلق بأصل الأشياء ، والخلق في ستة أيام ، وطبيعة الله وطبيعة العالم ، وحجم الوجود الإلهى ، وأصل النفس ، ومكان الخطيئة الأصلية ، والبعث والجزاء الآخرى . إنها فلسفة يكملها علم التنجيم والسحر اللذان من

شأنهما ضمان أقصى قدر من المعرفة والقدرة للإنسان ويتوجها تصوف يسحو فيه الإنسان حتى يقترب من الله ويحقق سعادته بقدراته هو فحسب . وبالطبع هناك الكثير مما يمكن قوله عن مثل هذا الموقف ولكن تكفينا بضعة كلمات . إذا كان الوحي هو ما عرفناه للتو ، بمعنى أنه نسق من القوانين العملية ومن المعتقدات البسيطة المنظمة بحيث تجعل احترام القوانين ممكناً ، فمن الطبيعي أن يظل العقل هو صاحب الاختصاص في البحث عن الحقيقة ، وأن يكون على الدين الانحناء في كل مرة تناقضه الفلسفة . ولكن إذا كان الوحي يحتوي على معطيات تتعلق بوجود الله من حيث طبيعته اللانهائية ، هي معطيات نقلت إلينا بفضل الحسير المحض وبهدف تحقيق سحر الإنسان ليدنو من مقام الله بهدف جعله يشارك في الحياة الإلهية ، فإن الأمر هنا يتعلق بنسق من المعرفة يتجاوز تماماً قدرة العقل سواء أكان عقل الفلاسفة أم عقل الشعوب ، إلى نسق فائق للطبيعة . هل نقول إن العقل تراجع تماماً ؟ لا ، لقد بقي عليه الكثير مما يجب فعله فأولا إذا كان المعطى موحى به فإن أسباب الإيمان به ليست كذلك . ولذا فالعقل يمكنه بل ويجب عليه أن يفحصها وبعد ذلك يمكنه أن ينتهي إلى أنه من المعقول أن نؤمن بها . ثم عليه (على العقل) أن يبين بعد ذلك أن المعطى الموحى به لا يحتوي على أى تناقض . وهو يبرزه بتشبيهات من شأنها تقريبه من إدراكنا بقدر الإمكان . إن اتفاق العقل والإيمان لا يعني توضيحاً كاملاً من قبل العقل لموضوعات الإيمان وهو ما يعارض ذات مفهوم الإيمان ، ولكنه اتفاق العقل مع أسس ونصوص العقيدة . وهكذا تصبح العقيدة معقولة بدون أن تكون عقلانية ، ويحافظ في آن واحد على تعالي اللانهائي وعلى طبيعة العقل ، حتى يحين الوقت الذي ينقشع فيه الظلام بواسطة نور الجهد .

القلق الانساني في الفكر اليوناني

القلق الانساني في الفكر اليوناني (*)

« كان ضرورياً كذلك أن يتعلم الإنسان من الوحي الإلهي من أجل أن يتمكن العقل الإنساني من اكتشاف ما يمكنه اكتشافه عن الله .. وذلك لأن الحقيقة الخاصة بالله والتي يمكن للعقل الوصول إليها أن يحظى بها إلا عدد قليل من الناس وبعد زمن طويل ، وقد اختلطت بالعديد من الأخطاء إلا أن الخلاص الشامل للإنسان ، الخلاص الموجود في الله يعتمد على معرفة هذه الحقيقة الخاصة بالله . وبالتالي ليتحقق الخلاص للإنسان بطريقة أفضل راضين كان من الضروري أن يتعلم الإنسان الأمور المقدسة من الوحي الإلهي » .

القديس توماس الإكويني : الخلاصة اللاهوتية

الجزء الأول . المسألة الأولى ، الفصل الأول .

من بين كل أنواع القلق التي تعذب الإنسان ثمة واحد يتعلق بمعيته ذاته وما الأنواع الأخرى إلا نتاج له ، إلا إذا كانت مجرد اضطرابات لا طائل منها . فقبل أن ينتمي الإنسان لجنس بعينه أو لبلد ما ، وقبل أن ينتمي لطبقة اجتماعية أو أن يزاول مهنة فإن الإنسان إنسان ، ومن هذه الزاوية فإن له قانونه الذي يجب أن يتحكم في كل نشاطه . وطالما هو لم يحدد لذاته طبيعته ومكانته في الكون ، وطالما هو لم يكشف قانونه ، أو إذا كان قد اكتشفه طالما هو لم يتبعه تماماً فهو ضحية لقلق أساسي هو على روجه التجهيد قلق إنساني لأنه يطرح عليه مشكلة وجوده . ونحن نعلم نحن المؤمنين ما يجب أن نعتقده فيما يتعلق بأصل وجودنا وبحياتنا وبغايتنا بالوسائل التي يجب أن نأخذ بها لتحقيق هذه الغاية . ونحن نعرف ذلك أولاً من خلال العقيدة ،

* محاضرة الأستاذ يوسف كرم أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية ومشور في كراسات الحلقة الثوموية Cahiers du Cercle Thomiste السنة السادسة العدد ٤ ، القاهرة أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ١٩٣٩ ، من ص ٢٠٤ إلى ٢٢٠ .

وهذه المعرفة شأنها شأن الفنارة التي تمهد الميناء للملاحين ، فهي ترشد خطوات عقلنا وتساندها في محاولته هو الآخر اكتساب اليقين بوسائله الخاصة .

ولكن كم هم كثيرون الذين عرفوا ذلك في الماضي ، وكم هم كثيرون الذين لا يعرفون ذلك حالياً نتيجة لتعذر وجود هذا العون الفوقى .. فكم من عبقرية قوية تفحصت السر بكل ما لعقولها من قوة ومع ذلك لم تتوصل إلا للحقيقة ناقصة ينقصها اليقين ، هذا النوع من اليقين الصلب الذى يقضى على كل خوف من الخطأ .

ولتقدير قيمة هذا العون تقديراً سليماً يكفى أن نذكر كيف عاجلت هذه المجتمعات التى حرمت من الوحي مشكلة القلق الإنسانى هذه ، وقدر الخل الذى أوجده له . ومن بين هذه المجتمعات هناك من يقدم لنا تجربة مميزة ونعنى بها تجربة الشعب اليونانى مبدع العلم والفلسفة ، والذى كانت حضارته الرائعة أمماً لحضارتنا ، والذى تأمل عقله المنطلق والنفاد المشاكل من كل الزوايا والذى كان أدبه يقيناً هو أثرى آداب العصور القديمة وأقواها ، فضلاً عن كونه معروفاً لدينا أكثر من غيره . هذه التجربة هى التى أريد أن أرسم خطوطها أمامكم لأستخلص منها فيما بعد العبرة .

استمرت التجربة اليونانية في خطوطها الأساسية من القرن التاسع إلى القرن الثالث قبل الميلاد . وبدايتها تمثل خلاصة التطور السابق عليها ، أما نهايتها فتشتمل على الأفكار المختلفة التى ستتحكم في بقية فترة العالم القديم نقطة انطلاقنا ستكون إذن أعمال هوميروس التى هى أقدم وثيقة أدبية بالنسبة لنا وأعنى بها الإلياذة التى تقع في القرن التاسع والأوديسة التى تقع في نهاية ذات القرن أو في النصف الأول من القرن الثامن . إن صورة العالم الروحي الذى تقدمه لنا هذه القصائد مظلمة للغاية فالآلهة هى كائنات فائقة للطبيعة الإنسانية وإن كانت لها صفاتنا مع تضخمها لتتناسب بشكل طبيعى

مع أحجامها ، ولها كذلك نقائصنا ، بل وأبشع هذه النقائص ، رهي في علاقاتها بعضها البعض الآخر وعلاقاتها بالبشر لا تحفل بالعدل ولا بالفضيلة ، والخديعة والعنف هي أسلحتها للنجاح ، أما الفضيلة فهي في رأيها الصريح تضر بصاحبها الساذج . وبالرغم من هذا فثمة أناس مؤمنون بها (بالفضيلة) وراغبون في التعلق بها .. وهم يبذلون جهودهم في صراع عقيم في مواجهة مصير متقلب وقاسى تضغط به الآلهة بكل قواها عليهم (على البشر) . ويتمحول الموق في العالم السفلى الذى ينتمون إليه إلى أشباح مصيرها أن تحيا حياة هي ظل للوجود وخاوية من كل مفهوم خلقى للثواب والعقاب هذه الحياة تجعل البشر يفضلون عليها أحقر أنواع الحياة على سطح الأرض وفي ضوء النهار . وسواء أكان الأمر يتعلق بهذا العالم أو ذاك فإن مصير الإنسان كان محبطاً بشكل لا يحتمل .

ومع ذلك يجب أن نذكر أن هذا الشعر الذى كان ينشد في بلاطات أمراء أيونية المتبرجة والطائشة لم يكن يمثل الصوت الحقيقى للضمير اليونانى . فقد كان هذا الضمير يعرف ويمتدح ويحترم فضائل قديمة . رهل يمكن لمجتمع أن يعيش بشكل آخر ؟ . إلا أن هذا الصوت لن يجد التعبير الأدبى عنه إلا بعد هذا بقرن من الزمان مع هزيرد أول الشعراء التريبيين فى اليونان بل وفى الغرب كله . ولأنه كان فلاحاً من تراقيا فقد كان أقرب للفطرة السليمة وأكثر وعياً بحقيقة الأشياء . لقد تأمل الفكر الذى تراكم عند أجداده فيما يتعلق بالآلهة وبالإنسان وبظروف الحياة ، وضمن كل هذه الحكمة فى قصيدة بعنوان « الأعمال والأيام » نظمها من أجل الفلاحين من مواطنيه . وتتميز هذه القصيدة بالنفحة الدنية السارية فيها وبالجهة الجهورية التى يتحدث بها عن الأمور الخلقية . يقول . « إن زيوس عادل وهو يطالب البشر بأن يكونوا عادلين كذلك ، لأنه منحهم هبة العدالة ، وعينه ترى كل شئ وقدرته تنتقم للنظام إذا ما خرق . كان ذلك هو تصور العام الذى قدمه فى أشكال مختلفة وغنى عن القول إننا يجب ألا نبحث فى هذه

القضية عن دقائق أخرى فنحن هنا في شروق الفكر الواعي ، ويجب أن نكتفي بهذا التأكيد للعدالة المطلقة . ومع هذا فقد ظل اليوناني يؤرقه القدر أكثر مما تطمئنه عدالة زيوس . وهذا الأرق المسيطر عليه سيكون هو أساس التراجيديات في القرن الخامس وستستمر وطأته طويلاً على العقول .

ومنذ زمن بعيد جداً تكون رد فعل تجاه السحق الذي يتعرض له الإنسان ، وترجم رد الفعل هذا في ديانات صنف المؤمنون بها هيراركيًا ، اشتملت على ارتقاءات ودرجات متعددة وهذا هو مصدر تسميتها بالأسرار . وكانت الفكرة المسيطرة عليها هي البحث عن الخلاص ، خلاص كل إنسان . ولذا فعلى خلاف الدين الرسمي المقصور على المواطنين الأحرار كانت هذه « الأسرار » تقوم بالتبشير كما كانت ترحب بالأغراب والبعيد . وكانت أشهر هذه الظواهر الدينية هي أسرار الـ «الـ وزيـس» والأورفية .

والـ «الـ وزيـس» بلدة صغيرة تقع في شمال غرب أثينا ظلت حرة لمدة طويلة قبل أن تنضم لهذه المدينة الكبيرة في فترة سابقة على القرن السابع قبل الميلاد . وكانت منبعاً ومركزاً لعبادة انتشرت في كل اليونان . عبادة مادية ظلت في مرتبة أدنى من غيرها ، لم تكن تفرض أية تعاليم ، كما لم تكن تشيد خاصة بأى كمال خلقى ، ولكنها كانت تزعم ضمان الرفاهية لأتباعها في هذا العالم والسعادة في العالم الآخر بفضل مجموعة من الشعائر فحسب . كان أتباعها يقومون ببعض الأفعال ، وينطقون ببعض العبارات ، ويحضرون ليلاً عرضاً للدراما مقدسة ، ويشاركون فيها جزئياً مما كان يخلق بينهم وبين آلهة هذه الدراما وحدة في الشعور وتمائلاً . وكانوا يخلقون في نفوسهم نشوة بواسطة رقصات وصرخات وموسيقى صاخبة . أما فيما يتعلق بالحياة الأخرى فلم تكن تقدم عنها لأتباعها أى تصور محدد ، إنما كان الخيال الفردى هو الذى يساهم على قدر طاقته في هذه الخلوة ، إذ كان هؤلاء الأتباع يتصورون مثلاً « بحيرة كبيرة وثعابين ووحوشاً كما يتصورون أن ثمة غيصات للـ «الـ وزيـس» على الجانب الآخر من البحيرة حيث ترقص مجموعات سعيدة من الرجال والنساء على أنغام المزامير تحت ضوء بديع » .

وعلى خلاف ذلك كانت الأورفية عميقة وجادة ، فقد كان لها نبيها أورفيوس ، وهو وجه أسطوري أو شخصية حقيقية احتضنتها الميثولوجيا فأصبحت بطلا موسيقياً هبط إلى الجحيم ثم صعد منه . وكانت لها أسطورتها المقدسة التي تكون لسيج تصورها الدرامي كما كان لها نظرية عن الإنسان وعن العالم . أما الإنسان فهو يتكون من عنصرين متضادين هما الجسم مبدأ الشر والنفس مبدأ الخير . والنفس توجد في الجسم كما لو كانت في سجن . ويجب فك قيودها وتحريرها بالسيطرة على الجسم خلال إمامته ومن خلال الشعائر . إن هذه العقيدة المزدوجة تطهر النفس وتمهد لخلاصها . لم لا ؟ إن التطهر عمل صعب وهو يحتاج لنفس طويل لا تكفيه حياة أرضية واحدة ، بل لابد من سلسلة من تكرار الميلاد لتستعيد النفس بعدها طبيعتها الخاصة ولتحيا حياة سعيدة تتحد فيها بالآلوهية . والعالم في جملته يتحكم فيه الآلهة العادلة الخيرة . والآلهة هي سادتنا الذين يمتلكوننا ولذا فإن الانتحار هو مساس بحقهم علينا كما هو عزوف عن التجربة وبالتالي عن الجزاء . نحن مطالبون باحترام الحياة في صورها الأخرى سواء أكانت النباتية أو الحيوانية التي تستر وراءها نفوس إنسانية وهي في سبيلها للتطهر .

أن هذا المذهب هو بلا شك اقتباس أفكار أجنبية مصرية وهندية إذ أن الزهد والتصوف ليسا من طابع المزاج اليوناني . ويمكن أن نجد تأكيداً لهذا في كون الأورفية نالت عبادة خاصة بينما اختصت الدولة الأثينية أسرار الوزير ، وفي هذا الأمر الثاني ألا وهو انتشار الأورفية بشكل أكبر في جنوب إيطاليا الذي كان عندئذ بلداً جديداً بدأ اليونان في احتلاله منذ القرن السابع . وفيه هبط فيثاغورس قادماً من ساموس بجزر في عام ٥٤٠ تقريباً وفيه كون فرقة كانت نوعاً من الأورفية العقلانية أي المتخففة من الأسطورة ومن الشعائر العملية والمدمعة بفكرة أن اكتساب العلم هو أكثر وسائل التطهر فاعلية . وفي هذا البلد أيضاً كان أنبادوقليس هو رسول التطهر بعد ذلك بقرن من الزمان . وبعد ذلك جاء أفلاطون لينغمس فيه ثم لأثينا وقد أصبح أكثر أورفية وأكثر فيثاغورية مما كان عليه في حياة أستاذه سقراط

بحيث إننا نلتقي بالأروفية عند منبع التيار الروحي الكبير الذى سيمتد في الفكر اليوناني والذى علينا الآن فحصه عند ممثليه الحالمين الثلاثة : سقراط وأفلاطون وأرسطو .

إن مسألة معرفة شخصية سقراط الحقيقية تلك المسألة التى يثيرها أمران أولهما أن هذا الفيلسوف كان يكتفى بالتعليم دون التدوين ، وثانيهما أن الشهادات التى وصلت إلينا بصدده لا تتفق فيما بينها ، هذه المسألة يجب ألا تستوقفنا هنا ، لأن ما يعنى موضوعنا فى المقام الأول هو تاريخ الأفكار وليس تاريخ الأشخاص . ومن جهة أخرى لقد رسم لنا أفلاطون صورة تثير اهتمامنا إلى حد كبير ولو على سبيل أنها مجرد صورة . وما أهدى هنا هو بالذات هذا الدفاع الذى أراد أن يحجى فيه ، بعد مضى ثلاث سنوات على هذه القضية الشهيرة ، نفس المشهد وأن يكرر دفاع المتهم . ها هو سقراط أمام محكمة أثينا الديمقراطية التى تتكون من مجموعة ضخمة من أفراد الشعب تقرب من الخمسمائة ، وقد اختيروا بالقرعة وكلفوا بإبداء الرأى فى تهمة بالإلحاد . ويذكرهم سقراط بآتهام قديم كان قد وجهه له أرسطوفان منذ ثلاثة عشر سنة فى مسرحية « السحب » وكان هذا المؤلف الكوميدي قد أعلن أنه (أى سقراط) قادر على البحث علناً فيما يحدث تحت الأرض وفى السماء ، وقادر على الانتصار للعقيدة الفاسدة وعلى تعليم الآخرين أن يفعلوا مثله . . . وهذا يعنى أنه فحص كعالم طبيعى المحالات الرفيعة والمشهورة بأنها إلهية ، مثل السماء وظلام عالم الموتى ، وأنه ينشر فن السوفسطائيين ، هؤلاء الأساتذة الذين كانوا يفخرون بقدرتهم على مناقشة كل شئ والذين كانوا يزرعون الشك فى العقول بصحبة أنهم يعلمون الخطابة . ولكن سقراط يحتج ضد هذه الوشاية المزدوجة « حقيقة إنها الإثنيون ليس لدى أدنى فكرة عن كل هذا . وأنى لأستشهد بأغلييتكم .. وأدعو للحديث كل من سمعنى منكم أنحدث .. (١)

لم يكن سوفسطائياً ، كما لم يكن عالماً طبيعياً فما هو علمه إذن ؟ إنه يصرح بوضوح « إنه العلم الخاص بالإنسان » (١) هذه هي طرافة سقراط ، فالإنسان عنده هو الذى ينبغي دراسته لا السماء ولا الأرض ، وهذه الدراسة هى وحدها الضرورية . ألم يكن قد قرأ فى معبد أبولو هذه الحكمة الشهيرة « اعرف نفسك بنفسك » .. وألم تكن كاهنة الله قد أعلنت أنه أحكم الرجال (٢) ، لأنه بالذات ركز كل جهوده فى هذه المعرفة .. إن مثل هذا الوصف المقدس ليس بمجاملة تافهة بل هو تكليف ، هى رسالة تجاه البشر ، رسالة شاقة وخطرة ، ولكنها جميلة وملحة . لنستمع إليه يقول .. « هه ربما قيل لى ألا تنجلى من كونك قد عشت حياة تدفع بك اليوم إلى الموت » .. « ومن حق أن أجيب على هذا » من السىء تأكيد أن إنساناً له قيمة عليه أن يحسب فرصة فى الحياة والموت بدلاً من أن ينظر فحسب عندما يتصرف فيما إذا كان ما يفعله صواباً أم لا » (٣) « وذلك لأن المبدأ الحقيقى أيها الأثينيون هو هذا .. إن من يشغل موقعاً من واجبه أن يظل ثابتاً فيه مهما كانت المخاطر (٤) » . « عندما كان الزعماء الذين انتخبتموهم يكلفونى بموقع (فى معركة) كنت أبقي ثابتاً ، كما لا يفعل أحد فى المكان المحدد ، وأنا أعرض للموت ، فإذا ما كلفنى الله بمهمة أن أحيى متفلسفاً متأهلاً أنا ومعى الآخرون ، فهل كنت أتخلى عن هذا التكليف . خوفاً من أى شىء آخر (٥) » .

ثم يواجه الفرضين المحتملين . البراءة أو الإتهام .. وهو لا يتوقع براءة تامة وسهلة . « إذا كنتم تريدون أن تفرضوا على شرط عدم التفلسف فى مقابل الإفراج عني سأقول لكم لا سأطيع الله ولن أطيعكم ، وطالما هناك نفس يتردد فى صدرى فكونوا على ثقة من أنني لن أكف عن التفلسف ،

(١) 20 d

(٢) 12 a

(٣) 28 a

(٤) 28 d

(٥) 28 e-29 a

وعن أن أعظمكم ، وعن أن أعلم كل من أقابله منكم ، وسأقول له كما اعتدت أن أفعل .. « ما بالك أيها الصديق لا تخجل من الاهتمام بروتك وسمعتك ، أما عقلك ، وأما الحقيقة وأما نفسك التي ينبغي السمو بها بلا توقف ، فلا تحفل بها جميعاً (١) » عبارات رائعة تطرح بقوة هائلة مشكلة النفس وتحدد بوضوح دعوة الفيلسوف .

ولنتناول الآن الفرض الآخر .. « إذا حكمتكم على بالموت فإن الضرر سيلحق بكم أكثر مما سيلحق بي لأنكم لن تجدوا بسهولة رجلاً آخر مرتبطاً بكم بإرادة الإلهية لحكمكم » (٢) ثم تصبح عبارته أكثر إلحاحاً . « اسألوا أنفسكم إذا كان من الممكن لإنسان تجاهل كل المصالح الشخصية كما فعلت ، وإذا كان من الممكن تحمل عواقب ذلك كما أفعل منذ سنوات مضت لأتفرغ للاهتمام بكم وذلك لحكمكم على أن تصبحوا أفضل مما أنتم عليه ، دون أن آخذ أبداً أجراً على هذا ودون أن أطلب شيئاً (كما يفعل السوفسطائية) أبداً ، وإني لأقدم دليلاً يؤكد بما فيه الكفاية صدق قولي .. هو فقري » (٣) .

ولكن ذلك كله لا يجدي ، لقد حكم متهمو سقراط وأعداؤه عليه بالموت بأغلبية حمقاء . وعندئذ يلقي خطابين أخيرين في الأول يتوجه إلى هذه الأغلبية . ويبرز في الأول فقرة تلخصه جيداً . يقول . « الآن سنخرج جميعاً من هنا أنا وقد حكمتكم على بالموت والذين اتهموني وقد اتهمتهم الحقيقة بالغش والظلم . وإني لألتزم ، مثلهم بحكمهم . ومما لا شك فيه أن الأمر كان لابد وأن يكون على هذا النحو وإني لأعتقد أن الأمور جرت على النحو الذي كان ينبغي أن تكون عليه (٤) » . إنه تلخيص رائع نجد فيه جنباً إلى جنب الاحتجاج الأبى من قبل البراءة ضد الظلم المنتصر ، وشجاعة

(١) 29 e

(٢) 30 c-e

(٣) 31 a bc

(٤) 93 b

الضمير المستقيم الواثق من نفسه ، والخضوع الرفيع من قبل العقل المقتنع بأن العالم أحسن صنعه بالرغم من كل القبح الموجود فيه وذلك لأن انتصار الشر ليس إلا ظاهرياً . وسيعبر سقراط عن هذا الاقتناع بكلمات خاصة . فمصححاً بذلك عن سر قوته .

وفي الخطاب الثاني يتجه بالفعل إلى الدين برؤوه فيقول : « إن ما يحدث لي شيئاً طيباً بالنسبة لي ، فيقينا نحن نخطئ عندما نتصور أن الموت شر .. فلنفكر في الأمر بالفعل .. فثمة أمران .. إما أن الذي يموت لا يصبح شيئاً ، وفي هذه الحالة ، لا يشعر بأى شيء وإما يكون الموت رحيلاً كما يقال (في الأورفية) ، أو انتقالاً للنفس من هذا المكان إلى مكان آخر .. إن هذه الثقة تجاه الموت ، يجب أن تشعروا بها مثلي ، إذا ما وعيتم فحسب هذه الحقيقة أنه ليس ثمة سر ممكن بالنسبة للإنسان الخير ، لا في هذه الحياة ولا في الحياة الأخرى ، وأن الآلهة ليست غير مهالبة بمصيره .. وهذا هو سبب أنني لا أضمر حقداً للذين حكموا على بالإعدام ولا للذين اتهموني » (١) .

وهكذا قدم لنا سقراط على أنه إنسان يشعر بعمق بالقلق الإنساني فكرياً حياته بعد أن اكتشف كلمة السر لإيقاظ هذا القلق النبيل في نفوس مواطنيه ولتقل إيمانه وأمله إليهم . هو موقف للقلق ومثير للضماير ونكرر أنه لا يهمننا كثيراً أن يكون سقراط قد فكر وقد تكلم على هذا النحو ، فيكفي أن هذه الأمور السامية قد فكر فيها وأنها قد كتبت في أثينا في بداية القرن الرابع قبل الميلاد وأغلب الظن حوالى عام ٣٩٦ .

ولم يكن يسع أفلاطون راوى أو مؤلف هذه الأمور إلا أن يعود إليها مرة أخرى لحسابه الخاص . فعل ذلك مراراً طوال حياته الطويلة ، شغلته مشكلة العالم الآخر ، ومن هذه الزاوية يعد عمله فريداً في الأدب القديم

وثمة مؤلفان فحسب من أعماله سنتوقف عندهما لأنهما يعالجان هذا الموضوع بشكل مباشر أكثر . أحدهما فيدون . والمشهد هنا يدور في السجن حيث ينتظر سقراط تنفيذ الحكم . واليوم أتى أصدقاءه الذين كانوا يأتون كل يوم منذ الصباح للملازمة ، مبكرين عن العادة إذ أن على معلمهم في المساء وعند غروب الشمس ، أن يشرب الكأس القاتل . فيما يقضون اليوم .. في التفلسف بالطبع ويسوق الظرف الموضوع . لأنهم يتحاورون في الموت وفي النفس وفي الخلود . وتقدم الحجج التي تثير مجموعة كبيرة . من الأسئلة . ويدير سقراط النقاش بسيطرته وبشاشته المعتادتين . وبعد أن فحصت كل أدلة خلود النفس ، يبدى أحد المتحاورين شكوكاً بصدد قيمتها ويجيبه : « سقراط بأن ما قيل ليس كل ما ينبغي قوله . فمن اليقيني أنه ما يزال هناك أكثر من نقطة مشكوك فيها » (١) ويتدخل متحاوراً آخر ليقول عبارات عجيبة . ها هي .. « فيما يتعلق بمثل هذه المسائل فإن المعرفة اليقينية في الحياة الحاضرة تكون أمراً عسيراً للغاية إن لم يكن مستحيلاً . نحن إذ نُسحب من هذه المباراة دون أن نمل من النظر في كل الاتجاهات فعنى هذا أن نفوسنا هشة .. فلا بد من محاولة تحقيق مثل هذه الاحتمالات . عدم ترك أية فرصة للتعليم أو البحث اعتماداً على الذات ، أو إذا ما عجزنا عن هذا أو ذاك أن نأخذ من تراثنا الإنساني ما هو في نهاية الأمر الأفضل والأقل استحقاقاً للكرامية ، وأن نستسلم وكأن لوحاً خشبياً يحملنا وعليه نغامر برحلة حياتنا نظراً لعدم إمكانية القسيام بهذه الرحلة براً بقدر أكبر من الأمان وبقدر أقل من المخاطرة ، على متن وسيلة انتقال أصعب .. وأعنى بهذا الوحى الإلهي » (٢) ويعترف سقراط بأن ثمة فحصاً جديداً للمسألة يفرض نفسه ، ولذا تستأنف المناقشة . وفي نهاية المطاف يعلن الشكاك أنهم قد اقتنعوا . ويوصيهم سقراط بالرغم من ذلك بفحص الأدلة ومقدماتها بشكل أعمق فهو شخصياً مقتنع بقوة بالخلود . وعندما يؤمن إنسان بوجود النفس .

وبالخير وبالحق وبالعدالة ، فهو ينفرد بقرة من قبول الانتصار النهائي للمادة لعدم جدوى الوجود الإنساني . ولكنه يبحث عن الدليل الحاسم ، القاطع الذى يحقق الاقتناع ويبطل كل شك . رها هو ، فى محاولة أخيرة ، يلتقط فكرة المجازفة التى ألقى بها صديقه ليقسول .. « إذا كانت النفس حقاً خالدة ، فهى تطالبنا بأن نعى بها ... لأنه فى هذه الحالة تكون هناك مخاطرة رهيبية فى عدم العناية بها . إن هذه هى فى رأي المجازفة التى يليق الإتيان بها ، تلك التى تستحق العناء إذا كنا نؤمن بهذا الخلود . إن هذه المجازفة جميلة بالفعل » (١) وينتهى النهار ، وتلقى الشمس بأخر أشعتها على حوائط السجن ويظهر السجان حاملاً الكأس ، فيأخذ سقراط « ليشربه حتى الثمالة مع احتفاظه بهدوئه ، بدون أدنى اضطراب ، وبدون أى تغيير لا فى لونه ولا فى قسماته » . (٢)

أما العمل الآخر فهو المائدة . هى مائدة اجتماع عليها أصدقاء الشاعر أجاثون للاحتفال بالنجاح الهائل الذى حققته إحدى مسرحياته ، وبدلاً من ترك المناقشة تدور كيفما اتفق قرروا أن يعالج كل منهم حسب دوره موضوعاً محدداً ، ويقع الاختيار على الحب . وبلسان سقراط يعالج أفلاطون نظريته . ففي رأيه أن الحب هو هذا القلق الذى يشغلنا . ويتم العرض على مرحلتين : الأولى هى تحليل للحب والتالية هى عرض للمسار الذى يتبعه الحب الواعى ليحقق الإشباع الكامل .

إن تحليل أنفسنا يكشف لنا عن وجود قوة كبيرة بها قوة نحررنا باستمرار ، هى الحب . إن الحب رغبة تولدت عن الحرمان فنحن لا نرغب فيما نملكه . إنه قلق دائم واتجاه للخير عليه أن يملأ فراغ الحرمان . الحب ينطلق إذن من الخير وينتهى للخير ، فهو شئ غير كامل هو وسط فى حركة تذهب من الحرمان من الخير إلى امتلاك الخير ، هو يريد امتلاكاً خالداً

(١) 707 b و 114 d

(٢) 117 b و c .

لأنه من العيث ومما هو مضاد للطبيعة أن نرغب في التحسير لفترة فحسب ،
إن الخلود متضمن في الرغبة في الخير ، وباختصار فإن الحب هو الجهد
الذى يبذله الكائن الفان لبلوغ الخلود .

إلا أن الحب فينا ينزع أولاً للأجسام ، للصور وللألوان ، معتقداً أن
هذه هى غايته ولكن النفس الحكيمة تدرك أن الجمال الحسى مؤقت ،
زائل ، وأنه جمال غير حقيقى ، ومحبط وغير كاف لاستيفاد قدرتنا على
الحب . وهى تدرك أن الصفات التى تجعل الأجسام محبوبة ترجع إلى النفس ،
ولذا فهى تعكف على حب النفس أياً كان غلافها الخارجى لأنها تعلم أن
النفس جميلة فى ذاتها . لكن ما يجعل النفس بدورها جميلة هو العلم والفن
والفضيلة التى تتحلى بها ، ولذا فالنفس الحكيمة تتعلق بهذه الأنواع المثالية
من الجمال ثم تصعد درجة أخيرة .. فهى تثبت عنصرأ مشتركاً بين هذه
الجماليات المثالية به تكون جميلة ، هو عنصر يمثل فى كل منها انعكاس الجمال
بداته ، الجمال المعلن ، وغير المخلوق ، والخالد والذى نحبه لداته والذى يفرض
على كل من يتأمله التعلق الكمال والدائم به ؟ (١)

ذلك هو التسمى الأفلاطونى فى خطوطه العريضة المبسطة الذى يحدث
بلا مقاومة إذا ما انتبهنا إلى المعنى الحقيقى للنزعة العميقة التى نحررنا وتدفعا
دائماً نحو المطلق ، المطلق من حيث الكمال ومن حيث المدة إنه للدليل الجديد
على الخلود استنبط من النزعة الأساسية لوجودنا .

وفى نهاية الأمر كان أرسطو مؤكداً لهذا مثل أستاذه ، وإن فعل ذلك
ربما بقدر أقل من الحماس ومن التسمى ومن الوضوح . رجع للدليل
من أدلة أفلاطون وقال إن النفس الإنسانية تحظى بمعرفة مزدوجة حسية
وعقلية ، الأولى تنصب على الأشياء الجسمانية لتدركها فى خصوصياتها ،
والثانية تدرك الأشياء الجسمانية فى صورتها المجردة ، اللامادية . فضلاً

عن كونها تدرك أشياء لا مادية في ذاتها مثل الفضيلة ، والعلم والنفس والله .
إن عملية الإدراك تتم إذن بدون عضو لأن العضو من شأنه أن يجعل المعرفة
بالضرورة محدودة ولمموسة . وبما أن للنفس عملها الخاص فهي تتعالى على
الجسم . ولذا « فهي عندما تأتي إلينا يكون لها وجودها الخاص الذي
لا يفسد » (١).

بما أن هذه كانت هي طبيعة النفس فقد ترتب عليها أن غايتها ليست
هي اللذة ، لأن الحيوان يشعر باللذة هو كذلك ، ولأن الإنسان لا يشعر بها
إلا من خلال ما به من حيوانية ، وليس من خلال ما يميزه عن الحيوان
وما يمثل وظيفته الخاصة . وبما أن الخير أو كمال الوجود لا يتمثل إلا في
التحقق الكامل لوظيفته ، وبما أن وظيفة الإنسان الخاصة هي حياة العقل
فإن خير الإنسان لا بد وأن يتمثل في أفضل ممارسة لهذه الوظيفة » (٢).

وما هو التسامي الذي أتى بعد الاستدلال الوضعي . « إن العقل لا يشغل
إلا جزءاً صغيراً ، ولكنه يتجاوز تماماً كل القدرات الأخرى من حيث القوة
والرتبة . يجب إذن ألا نتبع اقتراح الذين يقولون إننا بشر وإننا يجب
أن نقصر فكرنا على الأشياء الإنسانية . على العكس فإن علينا أن نتعلق بقدر
المستطاع بالحياة الخالدة وأن نسعى بكل جهودنا لأرقى حياة تستطيع طبيعتنا
أن تحياها ، لأن مثل هذه الحياة هي أكثر أنواع الحياة إنسانية . إن
التأمل هو حياة الآلهة وهو فضيلتها الوحيدة ، والإنسان يمارسه بالجانب الإلهي
الموجود فيه » .

وبعد أرسطو ضعف التأمل الفلسفي الكبير واقتصرت الفلسفة على الأخلاق.
هذا الضعف وهذا الاقتصار كانا قد بدءا حتى في حياة أفلاطون ،
مع بعض المستمعين لسقراط الذين جاءوا بعد موته بمذاهب متنوعة وإن

De Anima, I, 4, 408 b 18 (١)

Ethique a Nicomaque, 1, 7, X, 6-8. (٢)

أعلنوا جميعاً انتسابهم له . إن هذا الاختلاف وهذه التبعية المشكوك فيها ، فضلاً عن شواهد أخرى ، هي الأمور التي جعلت الشك يخلق فوق شخصيته وفكره ويهمننا من هؤلاء الفلاسفة اثنين «إنتستين» و«أرسطوبوس» .

أسس إنتستين الذي كان قد استمع أيضاً للسرفسطائية مدرسة في أينا في مكان يطلق عليه « الكلب الرشيق » ، ومن هنا اسم « الكلية » الذي التصق بهذه المدرسة . لقد استحوذت هذه المدرسة هذا اللقب بسبب آخر ألا وهو فظاظة وخشونة أتباعها . قام مذهبه على نقطتين : الاحتقار الكامل للعلم ، والفضيلة التي قوامها هو عدم الإحساس . يقول إنتستين : « إننى أفضل أن أصاب بالجنون ، عن أن أشعر باللذة » وشأنهم شأن الشحاذين المحترفين كانوا يتجولون والعصى في يدهم والمخلاة على كتفهم ، سائلين طعامهم ، مبرزين بلا حرج عيوب أو أخطاء الناس . مظهرين بساطة حياتهم . ولقد صورت الأسطورة هذا الموقف في شخص ديوجين ، التلميذ المباشر لإنتستين :

أما أرسطوبوس ، الذي كان من قورينائية والذي درس فيها في آخر حياته ، فقد كان يلتقي مع إنتستين في احتقار العلم ، ولكنه كان يختلف معه في تأكيده أن اللذة الحالية ، هي بلا خجل أو خوف الخير الأقصى . ولقد عرفت مدرسته فيما بعد ابناً رهيباً هو هييجسياسى الذي جعل خلفها أمراً حتمياً بسبب منطقته الجفاف الذي كان بدوره السبب في نبذه . كان يقول إن اللذة الخالصة تلك التي لا تترك وراءها أى رد فعل مؤلم ، هي حالة نادرة للغاية والحقيقة هي أن مجموع الآلام أكبر من مجموع اللذات ، إن السعادة هي إذن أمنية لا تتحقق والحكمة تتمثل في تجنب بنفس القدر كل من اللذة والألم ، ولكن هل تستحق حياة حيادية أن تحيا ، ليس هناك إلا مخرج واحد وهو التخلص من الحياة . ولقد تسبب هييجسياسى في عدد من الانتحارات وأطلق عليه لقب « مستشار الموت » . يا له من عقاب لمذهب أن يرى منطق مبدؤه يؤدي به إلى نفي هذا المبدأ ذاته .

ونصل الآن إلى مدارس القرن الثالث .. مدارس أبيقور والرواقيين والشكاك . اعتنق أبيقور نظرية ديمقريطس القديمة التي ترى أن الكون بما فيه من بشر وآلهة ، يتكون من ذرات تلتقي بعضها ببعض الآخر وتنفصل بعضها عن البعض الآخر وفقاً لقانون أو صدفة عجيبة لا نعرف كنهها . وادعى ، وقد تسليح بهذه المادية ، أنه يعلم « الحياة السعيدة » لكل من يريد الاستماع إليه ، أى يعلم إسلام الجسم والروح . ماذا يجعل الكيان الإنسانى يضطرب ، إنه السعى غير العاقل للذة . فصحيح أن اللذة هى الخير الوحيد ، ولكن بشرط أن تكون للذة حقيقة أى بشرط أن تقتصر على إلغاء الألم بواسطة الإشباع المحسوب للإحتياجات الطبيعية والضرورية فحسب ، أى احتياجات الشرب والأكل . وهكذا يظل الكيان الإنسانى فى حالة توازن دائم . ماذا يسبب اضطراب أعماقنا إنه قدرة الآلهة ، والقدر ، وبعض الظواهر السماوية ، والانحرافات من كل نوع ، وأخيراً الموت . ولكن الآلهة تعيده عن العالم ولا تحفل به البتة ، إنها بحكم تعريفها كائنات سعيدة ، وهى أن تكون كذلك إذا ما اهتمت بأمورنا والقدر يتلاشى لنفس السبب . إن الخوف الذى يسببه كسوف الشمس وظواهر السماء الأخرى سببه الجهل بالطبيعة ، والعلم هو الذى يخلصنا من هذا الخوف . إن هذا الجهل هو كذلك مصدر كل الخرافات ، والعلم هو الذى يقضى عليها . أما الخوف من الموت ، فهو من صنع الخيال ، والتأمل الهادئ يبين لنا أنه طالما نحن موجودون فإن الموت ليس موجوداً وإذا وجد الموت لا نكون نحن موجودين . إن الحكمم الأبيقورى يعرف أنه لن يكون خالداً وهو لا يفكر فى هذا ولا يندم عليه ابداً .

ولقد انزلق أتباع أبيقور بسرعة إلى أخلاق أرسطىوس بمنحدر طبيعى . فعندما ما نعلن بالفعل أن اللذة هى الخير الأقصى فبأى حق نقننها ونحددناها ؟ لقد كان اعتدال أستاذهم نفسه بالذات أقرب للحساب النفعى وللحذر المريض منه للاعتدال الحقيقى . وكان الرواقية المعاصرون لهم يحتجون على مذهبهم وعلى أخلاقهم ويشتبكون معهم فى معارك لا تنتهى . يالها من مزيج عجيب

من المفاهيم المتعارضة تلك الرواقية . فمن جهة هي وحدة وجود مادية ، وبالتالي هي إنكار لوجود إله شخصي ، وللحرية ، وللخلود ، ومن جهة أخرى هي شعور ديني مكثف ، وعبادة لله ، وتوسل لعنايته ، وخضوع لإرادته ، وتعظيم لحرية الحكيم ، وفضيلة متعالية وعنيفة ، وينتهي الأمر بأن يتحول الإنسان إلى دخان . وثمة تأكيد عظيم للدلالة لإرادة الإنسان في أن يحيا بالرغم من كل شيء ، وثمة رفض لإخضاع كرامة الموجود العاقل بالرغم من منطق المذهب ، في هذا التناقض المؤلم .

أما مدرسة الشك فهي أيضاً مدرسة فضيلة : فضيلة سلبية وخاضعة ، إنها تعلن أن الحقيقة لا وجود لها أو أنه لا يمكن الوصول إليها ، وهي تلاحظ عدم ثبات الأشياء ، وتستنتج من هذا أن الحكمة والسعادة توجدان في اللامبالاة المطلقة تجاههما ، إذ أن التعلق بإحدهما والخوف منهما هو إعطاؤهما قيمة في ذاتهما بلا وجه حق وهو تعريض النفس لخيبة أمل دائمة . وكان السوفسطائية قد أكدوا من قبل المساواة بين الحجة ونقيضها ولكنهم كانوا يضعون شكهم في خدمة الهوى . لقد دشّن بيرون ، الذي كان قد اصطحب جيش الإسكندر في الشرق وأعجب بزهد وقوة تحمل الفقراء الهندوس ، هذا الشك الأخلاقي الجديد الذي جذب عدداً كبيراً من الأتباع والذي غزا مدرسة أفلاطون نفسها حيث كان الخلفاء غير المخلصين يائسين من بلوغ الحق ومكتفين بما هو محتمل . وسيطر تراخ بالغ على العقول واختتمت الفلسفة الهيلينية مسارها :



مسار عظيم ، بلا شك إن ما قلته عنه ، فيما يتعلق بنقطة محددة ، يجعلنا نخمن بالكاد قوتها واثرائها إن هذا المجهود المبدول من أجل تفسير العالم ومن أجل تنظيم الحياة الإنسانية عقلانياً ، لم يكن له سابقة عند أى شعب آخر . وإذا كان قد فشل أكثر مما نجح ، فإن نجاحه قد تجاوز كل حدود الإعجاب

عند كل من أفلاطون وأرسطو . إنها (أى الفلسفة الهيلينية) تمثل بالنسبة لنا قدر العقل ، والحد الأقصى الذى يمكنه بلوغها ، كما أنها تمثل دليلا عظيما للغاية على الروحانية . ولكنها للأسف تكشف كذلك عن سقطات العقل إذا ما اعتمد على قدرته وحدها . نعم ، هناك بعض اللمسات الواجبة لتصبح اللوحة مطابقة للحقيقة الدقيقة . وهكذا ينتهى هذا الدفاع المثير الذى ذكرت لكم منه هذه الفقرات الجميلة للغاية « يقول سقراط : هذه لحظة الرحيل ، أنا لأموت وأنتم لتحيوا . أيهما أفضل مصيرى أم مصيركم ؟ لا أحد غير الله يعرف ذلك » . وفى فيدون ، وهى أكثر جمالا ، كانت العبارات المتشككة أكثر ، وهو ما يشعر القارئ بعدم ارتياح حقيقى .

ومن جهة أخرى كان أفلاطون ، مثله مثل الفيثاغوريين يعتقد فى تناسخ الأرواح وهو ما يثير مشكلة ضخمة: هل السعادة ، وهى الغاية القصوى ، خالدة ؟ إن بعض نصوص فيدون تؤكد ذلك (مثل d 151) ، وثمة نصوص أخرى فى ذات العمل تقول لنا إنه لولا تتجسد النفوس مرة أخرى ، لولا رجوعها مرة أخرى للأرض لكانت الطبيعة قد دخلت منذ زمن بعيد فى دائرة الراحة المطلقة ، لأن المادة بالنسبة له غير متحركة بذاتها ومبدأ كل حركة هو النفس . وبما أن فكرة التناسخ هذه هى جزء رئيسى من مذهبه وبما أنها تتكرر فى عدة مواضع من أعماله ، فلا يمكن لأى تأويل أن يجلى هذه المشكلة . أما عن أرسطو ، فإن التأويل الذى قدمته عن فكرته عن الخلود فيما سبق هو أفضل تأويل ، وهو يتفق مع بعض النصوص الموثوق فيها كما يتفق مع تجاه مذهبه . ولكن ثمة شراح عظام عبر العصور ، لم يعترفوا بأنه قال بالخلود ، بسبب التردد والغموض البالغين الموجودين فى النصوص المعنية به ، هذا فضلا عن كونه قد قدم الأدلة المضادة لفكرتى الخلق والعناية . وعن أنه ترك فجوة بين العالم والله . وبما لا شك فيه أنه بإمكاننا الاعتراض

كذلك على هذا ، ولكن النبرص التي سندكرها ستكون إما جسدية خالصة وإما يخفف حدتها إلى حد كبير تعبیر «يبدا» الذي يكثر ترده على قلمه بصدد مثل هذه المسألة . ومن جهة أخرى ألا يكفي أنه ترك لنا نموصاً متناقضة حتى يكون الأمر خطيراً إلى حد كبير ؟ لقد أخذ على أفلاطون ، في مجال الأخلاق أنه أيد إمكانية بلوغ الإنسان للخير المطلق . وفي هذا الصدد ، يمكننا القول إنه كانت لديه فكرة سليمة عن المسافة التي تفصل بين النهائي واللا نهائي .. فإذا كانت سعادتنا تكمن بالفعل في تأمل الله ، فلا بد أن يسمح لنا الله نفسه بذلك وأن يساندنا فيه . ولكن هنا أيضاً لا يحقق التأمل هدفه الكامل ليظل الإنسان بعيداً عن غايته . ها هي شكوك كثيرة بصدد مشكلة المصير .

ومن جهة أخرى ما هو التأثير الذي مارسته هذه المذاهب إذا ما تأملناها من أفضل الزوايا ؟ إنها لم تؤثر إلا في صفوة ضئيلة للغاية . وظل الشعب بعيداً عن نشاط المدارس الفلسفية . ولقد ربط بين الفضيلة والفلسفة بقوة بحيث ظن أن الشعب عاجز عن كل فضيلة حقة . فكيف ندهش بعد هذا من أن الشعب قد ارتد إلى السحر ، والتنبؤ بالغيب وإلى التنجيم ، وهي على كل أمور آمن بها عدد من الفلاسفة ومن المثقفين ، كما ارتد إلى المعتقدات من كل نوع ، بل إلى أغرب المعتقدات وأحياناً أكثرها مدعاة للخجل عندما لم يعثر كذلك على أية حقيقة في معابده .

هل ينبغي القول إننا يجب أن ننتهي إلى الإقرار بعجز العقل العميق فيما يتعلق بمصير الإنسان بالذات ... لا أبداً ؟ ولكن يجب التمييز بين عدة أمور . ففي بعض الأحيان يستطيع العقل البرهنة على الحقائق الكبرى المتعلقة بطبيعتنا وبأصنامنا وبغايتنا . لقد ترك لنا أفلاطون وأرسطو في هذا الصدد أدلة حاسمة حددتها الميتافيزيقا التوماوية بدقة واستكملتها وأرستها بقوة . ومع ذلك فإن

مثل تلك المعرفة لم تكن في الوثنية إلا وقفاً على عدد من العقول ضئيل للغاية ، أما الآخرون فقد قصرُوا أنظارهم على الحياة الأرضية وأنكروا تماماً النزعات الإنسانية الحقة . واختلطت المعرفة حتى عند هذه العقول المتميزة بالأباطيل كما أعلنت للتو ، كما ظلت مترنحة ، ولنتذكر ندم أفلاطون الرفيع على أن ثمة وحياً إلهياً لم يأت ليبطل ترددنا ، ونداءه المثير للعواطف لا « الخطر الجميل الذى يجب خوضه » نداء وندم يشرف بهما بلا شك ، وإن كانا يبنيان جيداً . الضرورة الأخلاقية للوحى ، الذى ينفرد بقدرته على جعل البشر يقفون بشكل يقينى بالفعل على حقائق ضرورية ، والذى يبطل قلقهم .

* * *

المدينة الفاضلة عند الفارابي

المدينة الفاضلة عند الفارابي

معاصرة القاهن الأستاذ / يوسف كرم *
فى الحلقة التوماوية

أن الطابع المميز للفلسفة الإسلامية هو وحدتها الكاملة من بدايتها حتى نهايتها فنحن نثبت ذلك حتى عند الكندي أول الفلاسفة (النصف الثانى من القرن التاسع) ، وكان يمكننا تبين ذلك بطريقة أفضل إذا كنا قد احتفظنا بكل كتاباته ، نثبت المواقف الأساسية التى ستستمر حتى النهاية . وتتضح هذه المواقف تماماً عند خلفه الفارابى (النصف الأول من القرن العاشر) خاصة فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » وهو موضوع هذا اللقاء . من فاراب وهى مدينة تركية أو فارسية جاء فيلسوفنا إلى بغداد حيث درس الفلسفة على يدي المسيحى يوحنا بن حيلان . رضع شروحا لأرسطو لم تصلنا أبداً وعدداً من الرسائل بى بعضها . وإذا اعتمدنا فى محكمنا على هذه الرسائل التى هى أشبه بالملخصات الدراسية منها بالرسائل بالمعنى الدقيق للكلمة لنبين لنا أن معرفته بالفلسفة اليونانية لم تكن غير مباشرة فحسب إنما كانت أيضاً غير دقيقة فى بعض المواضع وصاحبة هوى فى مواضع أخرى . نصفحوا « الجمع بين أفلاطون وأرسطو » وستلقون أمثلة كافية مؤيدة لهذا الرأى ، ستبينون أيضاً أن الفلسفة اليونانية بالنسبة له كانت تمثل كلا متجانساً بلا تصادمات ولا اختلافات وهى ما يفسر لنا التلقيق الذى ساد فى هذه الفترة والذى كانت تأخذ به كل المدارس أوجلتها وهى هائلة الضمير تماماً . وبين هذه الرسائل تبرز « المدينة الفاضلة » كلوحة اكتملت وسط محاولات تتفاوت من حيث درجة النجاح ، وفيها يقدم لنا المؤلف فى صفحات رائعة الإيجاز والبيان ما يشبه « الخلاصة » التى تنطلق من الله وتهبط سلم الموجودات لتنتهى بنظرات صوفية .

(١) الله وصفاته

بلا أية مقدمات يبدأ هذا العمل بنظرية في الربوبية . فوجود الله ليس مبرهنًا عليه فيها ولكنه يفترض افتراضاً . فالله معروف بأنه الموجود الأول ، بأنه علة الموجودات الأخرى ، وبأنه يخلو من كل نقص ، وبأنه خالد ، بأنه الموجود بذاته وليس بعلة أخرى أيًا كانت . وهذه القضية الأخيرة تبرزها نظرية علل أرسطو الأربع . ليس الله إذن مادة ولا هو موجود في مادة أو في أى موضوع . ولا صورة له (بمعنى الصورة الجسمانية) لأن الصورة لا توجد إلا في مادة . ولو كانت له صورة لكان مركباً من مادة وصورة ولوجد بواسطة جزئية المكونين له ولكان لكل من هذين الجزئين علة لكل . وليس ثمة علة غائية لوجود الله وإلا نظم وجوده من أجل هذه الغاية ، وإلا كانت هذه علة له . والله لا يدين كذلك بوجوده لموجود سابق عليه ومن باب أولى هو لا يدين بهذا الوجود لموجود أقل منه ، وليس له علة فعالة .

إن الله واحد وبيته وبين سائر الموجودات اختلاف . فوجوده خاص به ولا يشاركه فيه أبداً أى شيء آخر فأى شيئين يمكن أن يكونا إما متماثلين وعندئذ يكون لدينا جوهر واحد وهو ما يتعارض مع نقطة انطلاقنا ألا وهى تعدد الموجودات ، وإما يكونان جزئياً متماثلين وجزئياً مختلفين وعندئذ يكون كل منهما مركباً وهو ما يتعارض مع ما افترضناه سلفاً فيما يتعلق بالله . لا وجود شبيه بوجود الله إذن من حيث الجنس ، وإلا كان الله ناقصاً ، أى وإلا نقصه هذا الموجود الخارج عنه ، تماماً كما لا يوجد خارج الجمال الكامل جمال من نفس النوع ، ولا يوجد خارج كل جسم كامل كالشمس والقمر والكواكب الأخرى جسم من نفس النوع . وهكذا لا يمكن أن يشارك شيء في وجود الموجود الأول بما أن هذا الأخير كامل .

وليس لله ضد ، لأن فى استطاعته كل من الضدين أن يؤثر الواحد فيهما إلى الآخر ، وأن يقضيه ، وما يمكن أن يقضى لا يوجد بذاته . وليس قديماً وهو إذن معلول أبداً .

ولا يمكن تعريف الله لأنه بسيط تماماً ، إن البساطة تحتم ألا يكون الله
كما وألا يكون جسماً ، فهو الوحدة المطلقة التي لا تنقسم .

وبما أنه لا مادي فهو جوهرياً عقل بالفعل ، وفي ذات الوقت هو معقول
بالفعل ، لأن المادة هي التي تحول دون أن تكون الصورة عقلاً بالفعل ،
ومعقولا بالفعل . والله معقول لمجرد أنه عقل ، لأن ما هو بالماهية عقل
لا يحتاج ليكون معقولا لموجود آخر يعقله ولكنه يعقل ذاته بذاته ليصبح
بذلك عقلاً وعاقلاً ومعقولا بالفعل . وكل هذا متحقق في الله وهو الجوهر
الواحد واللا منقسم .

والله الذي يعرف ذاته هو العلم ذاته ، ومعرفته ليست إلا جوهره . وهو
الحقيقة فكما أن الحقيقة والوجود يتطابقان وكما أن حقيقة شيء
(حقيقة الأنطولوجية) هي وجود هذا الشيء ، وكما أن الحق (الحقيقة
المنطقية) يقال على المعقول الذي به التقى العقل بالوجود وتطابق معه ،
فإن الموجود الأول هو الحقيقة من زاوية هذه العلاقة المزدوجة . فوجوده
هو أكمل وجود ، وهو يعرف ذاته (هذا عن المعرفة الأنطولوجية)
وبذلك لا حاجة له ليكون حقاً (منطقياً) أن يعرفه شيء آخر .

والله حي أو بتعبير أدق هو الحياة لأن بفضلها يصبح الكل واحداً ،
وسمياته هي أعظم تعقل من قبل أعظم عقل لأعظم معقول .

ما هي قيمة معرفتنا بالله ؟ إن كل شيء يعرف وفقاً لكمال طبيعته :
إن ما يقابل في نفوسنا المعقولات الناقصة هو تلك الموجودات من قبيل الحركة
والزمان والالاهائي والحرمان وما شيه ذلك ، إذ أن هذه الموجودات ناقصة
في حد ذاتها ، إلا أن معقولاتنا عن العدد والمثلث والمربع أكمل لأن وجود
هذه الموجودات أكمل . وبما أن الله هو أعلى درجات الكمال فإن معرفتنا
به ينبغي أن تكون الأكمل ، إلا أن الأمر غير كذلك للسبب التالي :
إن الله معقول كامل في ذاته ولكننا بسبب ضعف عقولنا وتعلقها بالمادة نجد

مشقة في تمثله كما هو ، فكماله الأقصى يبهنا تماماً كما يبهنا أبصارنا الضوء الأول والأكمل والأكثر تجلياً بالرغم أنه أوضح الأشياء المرئية والذي بواسطته تصبح كل الأجسام مرئية . فلن نتمكن من معرفة الله تمام المعرفة إلا إذا فارقت نفوسنا أجسامنا وإلا إذا أصبحت عقولاً خالصة لأن المادة هي التي تبعدنا عن الله .

إن العظمة والجلال والمجد صفات له بحكم كمال جوهره سواء بجل هو ومجد أم لا . وسعاده تكمن في المعرفة الكاملة التي لديه عن ذاته . وليس في إمكاننا أن نكون فكرة عن هذه السعادة التي لا توصف إلا بمقارنتها بالسعادة التي نشعر بها عندما نعرف ما هو عظيم بالنسبة لنا ، إلا أن هذا أمر نادراً ما يتحقق لنا كما أنه عابر وناقص ومحدود .

أما الله فهو يعرف ماهيته بشكل كامل وهو يعشق بذاته ويعجب بها ، فالعاشق والمعشوق شيء واحد فيه . وهو أول عاشق وأول معشوق سواء عشقه آخر أم لا .

(٢) صدور الموجودات

وبعد أن تحدث الفارابي عن الله على هذه الصورة تحول إلى الحديث عن الموجودات الأخرى سواء أكانت محسوسة أم معقولة وأثار قضية أن وجود هذه الموجودات يترتب مباشرة على وجود الموجود الأول وعلى غزارة فيضه التي لا يمكن لأية عقبة سواء أكانت داخلية أم خارجية اعتراضها . وهو يلاحظ أن هذا الفيض لا ينضب أي أنه لا يمس وجود الله ، وهو لا ينقص من كماله : فهو لا يؤثر في الله على الإطلاق . إلا أن فيلسوفنا قبل أن يصف الفيض ودرجاته المختلفة يتصدى للمسألة التالية : ما هي دلالة الصفات والأسماء التي نسبها الله ، ما هي نتائجها بالنسبة لنا ويجب بأن الأسماء التي تناسب الموجود الأول هي تلك التي تشير في الموجودات التي ندرکها

بتجربتنا بل تشير في أفضل هذه الموجودات إلى الكمال وإلى عظمة الوجود مع هذا التحفظ المزدوج :

١ - إن هذه الأسماء لا تشير فيه إلى الكمال الذي تشير إليه في سائر الموجودات بل تشير إلى كمال خاص به بالضرورة :

٢ - إن تعدد الأسماء يجب ألا يؤدي بنا إلى الاعتقاد في تعدد الكمالات فيه بل هي تعنى كلها سوياً موجوداً واحداً لا ينقسم . ومن بين هذه الأسماء هناك ما يشير إلى ما يخص الوجود في ذاته كما في حالة القول إنه موجود واحد وحى الخ . وثمة ما يشير إلى ما يخص الوجود بالقياس إلى وجود آخر مثل القول عنه إنه عادل وكريم . إلا أن أسماء هذه الفئة الثانية إذا ما طبقت على الموجود الأول يجب أن تفقد كل دلالة العلاقة التي تكون جزءاً أساسياً من الكمال المشار إليه وألا تشير إلا إلى جوهر وإلى كمال تكون هذه العلاقة أثراً ضرورياً من آثارهما ، أى هي أثر لغزارة فيض الموجود الأول :

كيف صورت الموجودات ، إنها متعددة ومرتبطة هيراركيًا وكل منها أخذ نصيبه الوجودي من الموجود الأول ، وهي تبدأ بأكملها وتتسلسل تنازلياً حتى أقل درجة التي لا يوجد بعدها إلا العدم . إلا إنها بالرغم من تعددها ترتبط بعضها ببعض الآخر بحيث أنها تكون نسقاً وتكون ما شبه الموجود الواحد . وعلة ذلك أنها تفيض الواحد عن الآخر على التوالي ، فعن الموجود الأول يفيض الموجود الثاني الذي هو بدوره جوهر لا جسماني تماماً وعقل خالص يعرف ذاته ويعرف الأول . وينتج عن معرفة هذا الموجود الثاني للأول موجود ثالث يفيض عنه نتيجة لطبيعته الخاصة هو السماء الأولى . إن الموجود الثالث لا جسماني بدوره ، وهو يعرف ذاته ويعرف الأول . ويصدر عن طبيعته الخاصة فلك الكواكب الثابتة ، ويصدر عن معرفته موجود رابع لا مادي يعرف ذاته ويعرف الأول . وعن طبيعته الخاصة ينتج كوكب زحل ، وعن معرفته بالأول ينتج الموجود

الخامس . وهكذا يصبح لدينا بواسطة سلسلة من الفيوضات المزدوجة ستة موجودات لا جسمية مرتبة ترتيباً تنازلياً آخرها يختتم السلسلة ولا ينتج عنه أى فيض هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يصبح لدينا المشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر وعنده ينتهى عالم ما فوق فلك القمر ، أى عالم الأجسام السماوية التى تتحرك دائرياً بحكم طبيعتها وهو ما يجعل ابن أيدينا عشرة عقول مرتبة هيراركيّاً تحت الموجود الأول وتوسع أجسام سماوية وكل من هاتين المجموعتين حصلت على كمال طبيعتها منذ البداية على عكس موجودات عالم ما تحت فلك القمر التى تبدأ ناقصة إلى أقصى قدر من حيث الوجود وتتطور حتى تحقق أقصى كمالها النوعى ثم تنفى .

وهذه العقول لكونها لا مادية ليس لها أضداد ، لأن ما له ضد يشارك ضده فى مادته . هذا فضلاً عن أن كل منها يكون نوعاً بمفرده لأن الأفراد لا تتعدد فى النوع الواحد إلا بفضل تعدد موضوعات الصورة النوعية ، فإن ما يخبر من المادة يكون الممثل الوحيد لنوعه . وكل عقل من هذه العقول كما قلنا يعرف ذاته ويعرف الأول : وهذه المعرفة الثانية (أى معرفة الأول) هى مصدر لسعادة تفوق سعادة المعرفة الأولى ، لأن الموجود الأول يتجاوز هذه العقول جميعها من حيث الكمال والجمال ، فهو المعشوق الأول .

وكذلك فإن كل جسم من هذه الأجسام السماوية فريد فى نوعه فلا توجد إلا شمس واحدة وإلا قمر واحد ، وصحيح أنها تتكون من موضوع ومن صورة إلا أن الصورة هنا تكون عقلاً ، فلا يمكن أن يكون لها ضد ، أما عن الموضوع فهو مرتبط بالصورة بشكل ثابت فلا يمكنه إذن تقبل أية صورة أخرى بخلاف صورته ، كما لا يمكنه أن يوجد بدونها . إن ما يجعل هذه الصور العقلية تختلف عن الموجود الأول وعن العقول العشرة الخالصة هو اتحادها بموضوع . إن كل منها يعرف ذاته ويعرف جسمه ويعرف العقل المفارق الذى ينتج عنه ويعرف كذلك الأول .

إن المادة الأولى التي تشارك فيها أجسام عالم ما تحت فلك القمر تصدر عن الطبيعة المشتركة للأجسام السماوية . وعن تنوع جواهر هذه الأجسام ينتج تنوع أجسام ما تحت فلك القمر ، وعن تضاد علاقاتها ينتج وجود الصور المتضادة ، وعن اختلاف هذه العلاقات ينتج تنوع وتعالى الصور المتضادة في المادة الأولى . في بادئ الأمر تتكون العناصر وينته تأثير كل منها على الآخر وعن تأثير الأجسام السماوية عليها جميعاً توالت الأزجة ، وعن اتحاد الأزجة والعناصر تنتج الأجسام المختلفة الأكثر تعقيداً : النباتات والحيوانات والبشر وجميعهم فانرون كأفراد خالدون كنوع .

(٣) الإنسان

إن الإنسان من بين هذه الموجودات هو الأجدر باهتمامنا . فهو يشتمل على كل الصور الأدنى منه كما أنه يفضلها بالعقل . وكل ملكة من ملكات المتعددة هي بمثابة المادة للملكة التالية ، وفي آخر سلم الملكات تأتي الملكة النباتية التي تعلوها الملكات الحسية المختلفة (الحواس الخارجية والداخلية والرغبة) وتأتي في النهاية الملكة العاقلة التي تلعب دور المادة بما أنها أكثر الملكات سمواً . وفي الجسم يلعب القلب دور العضو الرئيسي : فهو مركز الإحساس والخيال والرغبة . وهو مصدر كل من الحرارة الحيوية التي تنتقل إلى الأعضاء الأخرى والروح الحيوانية التي تنشر هذه الحرارة . وبلى ذلك المخ وهو عضو بارد ورطب عادة ووظيفته هي التحكم في الحرارة الحيوية وتوزيعها بعد أن تكون قد لطفت بالقدر الذي يحقق سلامة أداء كل عضو لوظيفته . إن هذه الوظيفة المحققة للاعتدال لا غنى عنها . فالقلب بالفعل وهو مصدر الحرارة يولدها بقدر كبير بحيث إنها إذا وصلت مباشرة وهي على هذا الحال للأعصاب والأعضاء يفسدت . ولذا فالأعصاب ليست متصلة بالقلب ، سواء أكانت حاسة (وهي الأعصاب المركزية) أم كانت محركة (وهي الأعصاب السطحية) ، إنما بعضها متصل بالعقل والبعض الآخر بالشعاع الذي يلتقي في جزئه الأعلى بالعقل . وبفضل هذا الوضع تحصل

الأعصاب على الرطوبة التي تضمن مرونتها . ومما يبرهن كذلك على هيراركية الأعضاء ملاحظة تطور الجنين . فالقلب هو أول ما يتكون ثم يتكون المخ فالكبد فالطحال فسائر الأعضاء .

إن العقل البشرى ملكة بالقوة مادية ومستعدة لتقبل انطباعات المعقولات سواء أكانت معقولات بالفعل ، مثل الجواهر المفارقة أم كانت معقولات بالقوة مثل الأشياء المحسوسة وبما أن هذه المحسوسات لا تخوى على ما يجعلها تتحول إلى معقولات بالعقل وبما أن عقلنا ليس به ما يجعلها تتحول إلى الفعل ، فلا بد أن يكون ثمة فاعل يجعل المعقولات بالقوة تتحول إلى معقولات بالفعل ، ويحول عقلنا من القوة إلى الفعل . وهذا الفاعل هو آخر العقول الخالصة فهو العقل الفعال وهو يمنح العقل المادى شيئاً أشبه ما يكون بالضوء الذى تمنحه الشمس لكل من النظر والألوان لتحوّلها من القوة إلى الفعل . وكما أن النظر يرى بواسطة نفس الضوء كلا من الضوء الذى هو سبب رؤيته والشمس التى هى علة الضوء ، والأشياء التى تتحول من مرئيات بالقوة إلى مرئيات بالفعل ، فإن العقل المادى يعقل ، بواسطة هذا الشيء الذى هو أشبه بالضوء بالنسبة للنظر ، فى ذات الوقت هذا الشيء ذاته ، والعقل الفعال الذى هو مصدره ، والأشياء التى يحتفظ الخيال بصورها والتى تتحول بفضل هذا الشيء من معقولات بالقوة إلى معقولات بالفعل .

ويتمتع الإنسان بإرادة حرة فضلاً عن تمتعه بالعقل ، وكلاهما غايته تحقيق سعادته بواسطة أفعال عاقلة . إن السعادة الإنسانية تكمن فى أن النفس تحقق درجة من الكمال فى الوجود بحيث يمكنها أن توجد بدون مادة لتصبح جوهرًا مفارقاً ولتستقر فى هذا الوضع إلى الأبد . إلا أنها ستظل مهما سمت أدنى مرتبة من العقل الفعال .

إن الخيال يتوسط الحواس والعقل ، وهو ملزم للحواس ومهيء للعقل وللرغبة . وعندما تكون هذه الملكات فى حالة سكون كما يحدث فى النوم فإن الخيال يخلو لنفسه ويسترجع انطباعات المحسوسات فيه ليركب بينها

أو ليعملها إلى أجزائها . وللخيال كذلك وظيفة أخرى غير حفظ وإنتاج الصور ألا وهي محاكاة المحسوسات والمعقولات بل والمزاج الجسماني : فمثلاً عندما يكون الجسم رطباً فإن الخيال يقلد الرطوبة بأن ينتج صوراً للمياه وللسباحة وعندما يكون الجسم جافاً أو حاراً أو بارداً فإن الخيال ينتج صوراً مناسبة . فهذه هي طريقته في التأثر بحالة الجسم ، فهو لكونه قوة نفسية يخضع للتأثير من حيث الغاية لا من حيث مادته وأحياناً تدعى الأعضاء صوراً مستعادة وتحاكيا وذلك عندما تنعكس هذه الصور في الرغبة . كما يحدث في حالة الرجل الذي يستيقظ فيضرب رجلاً آخر أو يجري بلا سبب ظاهر . إن الخيال يقلد أيضاً المعارف التي تفيض عن العقل الفعال المعارف المعقولة وبالذات المعارف الحسية الحالية والمستقبلية . إنه يقلدها أحياناً في النوم وأحياناً في اليقظة . إن الاحتمال الأخير نادر ما يحدث وهو إذا حدث فله عسدد صغير من الناس ، أي لأولئك الذين يكون خيالهم من القوة بحيث إنه يحظى بطاقة فياضة تجعله حراً سواء في حالة اليقظة أم في حالة النوم بالرغم من انشغاله بما تجلبه له الحواس والعقل . وفي هذه الحالة تنعكس الصور المرئية التي بفضلها يتمثل (الخيال) الأفكار التي تفيض عن العقل الفعال ، تنعكس في الحس المشترك وتنتقل منه إلى النظر ثم إلى الهواء الذي يخرقه الشعاع النظري وعندئذ تنطبع بدورها وقد أصبحت خارجية في العين لتنتقل إلى الحس المشترك ولينتهى بها المطاف في الخيال . بهذه الكيفية تصبح «هبة» العقل الفعال مرئية بالنسبة للإنسان ، وبهذه الكيفية يتمكن الإنسان من التنبؤ بالأشياء الإلهية .

إن هذا الوضع هو أعلى درجة يمكن أن يبلغها الخيال الإنساني .

(٤) المدينة الفاضلة والبلد الفاسدة

إن الإنسان لا يمكن أن يعيش ولا أن يحقق كماله إلا إذا عاش في مجتمع . ومن المجتمعات الإنسانية ما هو كامل ومنها ما هو فاسد . ويبلغ عدد المجتمعات الكاملة ثلاثة : المجتمع الكبير وهو الإنسانية والمتوسط وهو الأمة

والصغير وهو المدينة . وإذا ما ذهبنا من الكل إلى الجزء فإن المجتمعات الناقصة هي القرية والمركز والشارع والمنزل . إن الخير الكامل يتحقق أولاً في المدينة وليس في مجتمع أدنى منها . إلا أن هذه المدينة يمكنها التطوع للشر بل وتحقيقه . والمدينة الأولى هي المدينة الفاضلة وهي شبيهة بالجسم العضوى الكامل والسليم الذى تتعاون أجزاؤه لتحقيق الحياة وللمحافظة عليها . وكما أن أجزاء الجسم الحى تختلف فيما بينها وتنظم هيراركيّاً تحت رئاسة القلب فلا بد وأن يكون الأمر على هذا النحو في المدينة . وكما أن القلب كذلك يتكون أولاً ليكون بدوره سائر الأجزاء وليوجهها فإن رئيس المدينة يجب أن يكون أكمل أهلها ، ويجب أن يوجد أولاً لتنظيمها ولتوجيهها فهو رجل حقق إنسانيته بشكل كامل ، وهو إنسان أصبح عقله بعد أن اكتسب كل المعقولات أصبح بالعقل وأصبح معقولاً بالفعل أى أنه أصبح عقلاً مستفاداً وهو يتوسط العقل الفعال والقسوة الخالصة الخالية من كل مضمون ، ونعنى بها العقل السلبى بالمعنى الدقيق للكلمة ، وخياله على صورة تجلّيه قادراً على تقبل فيوضات العقل الفعال وعلى ترجمتها إلى علامات حسية . والله يوحى لمثل هذا الرجل ، وهو يفعل ذلك بواسطة العقل الفعال الذى يفيض بالوحى على العقل المستفاد لهذا الرجل ومنه ينتقل إلى العقل السلبى ثم إلى الخيال . إن هذا الرجل حكيم وفيلسوف بفضل ما يتلقاه في عقله السلبى وهو نبى بفضل ما يتقبله في خياله معلناً عما هو كائن وعما سيكون بأجمل أسلوب .

إن مثل هذا الرجل يكون رئيساً للمدينة وللأمة وللإنسانية الفاضلة . إن هذه الصفات الجسمانية والعقلية والأخلاقية تنتج في آن واحد عن استعدادات طبيعية وعن تكوين إرادى ، واجتماعها في شخص واحد هو شيء صعب ، ولذا فنادر ما يوجد مثل هذا الشخص . ولكن إذا ما وزعت هذه الخصائص على رجلين أو ثلاثة على أكثر تقدير بحيث يتكاملون فيما بينهم بدلاً من أن تتجمع كلها في رجل واحد فإن هؤلاء في هذه الحالة يكونون رؤساء أفاضل . وإذا ما غاب الرئيس أو الرؤساء الحقيقيون فإن الرئيس في هذه الحالة يكون من يتولى تطبيق القوانين التى أملاها هؤلاء السابق الإشارة

اليهم ، تلك القوانين التى تستوحى منهم عندما لا يكون هناك قانون . ولكن إذا ما جرد من يمارس السلطة فى لحظة ما من كل حكمة ، فلا بد من انهيار الملك . فيكف هو عن أن يكون ملكاً وتصبح المدينة مهددة بالدمار بل هى تدمر بالفعل إذا لم يأت حكيم ليتولى شئونها .

وفى مقابل هذه المدينة الفاضلة توجد كل المدن المحردة من الحكمة وغايتها القصوى ليست هى الحيز الحقيقى والسعادة بل هى أحد الخسائر الخاصة التى هى خيرات فى الظاهر فحسب من قبيل الصحة واللذة والمال والجاه والقوة والانتصار ، أو هى كل هذه الخسائر مجتمعة ، وذلك فى ظل رؤساء يحركهم فقط الهوى والمنفعة .

وبعض نفوس مواطنى هذه المدن الفاسدة ، تلك النفوس التى تتلقى أى انطباع من العالم المعقول تظل ناقصة لأنها متعلقة بأجسامها ولا توجد إلا بها . ولذا فعندما تفنى الأجسام تفنى هى بلورها . إلا أن النفوس التى تعمل بالرغم من معرفتها للحقيقة وللسعادة تعمل بشكل يتعارض ومعرفتها هذه ستبقى لتتعذب . أما نفوس مواطنى المدينة الفاضلة هذه فستخلد لتحظى بالسعادة نظراً لمعرفتها ومعايشتها للحقيقة الكاملة ، أى للعللة الأولى ولكل صفاتها وللعقول الخالصة وللأجسام السبوية والأجسام ما فوق فلك القمر وللنظام الذى تنتظم فيه وللإنسان ولكل ملكاته ، وللعقل الفعال الذى يثبت فى الإنسان المعقولات ، وللرئيس وللوحى ، وكذلك الرؤساء الذين يجب أن يحلوا محله إذا ما أخطأ ، والمدينة الفاضلة والمدن الفاسدة ومصير أهل كل منها .

(٥) الخاتمة

إن الإجمال الذى يشعر الفيلسوف بالحاجة إليه فى خاتمة كتابه وكأنه يريد أن يشرح لنا فيه خطته وهدفه ، يقدم لنا تفاصيل مذهب فلسفى كامل إلا أن هذا المذهب لم ينتج عن التأمل الشخصى للفارابى ولا يفسر بديته الشرقية

والإسلامية في المقام الأول إنما هو قد أخذ كلياته عن السريان الذي علموا المسلمين العلم اليوناني . حتى عنوان هذا المؤلف يكشف عن مصدر محتواه : فالمدينة شيء يوناني وروماني وليس شيئاً عربياً . وصحيح أن الفارابي كان يذهب إلى ما أبعد من المدينة فهو يتحدث عن الأمة وعن الإنسانية وهو يرمي إلى تنظيم ديني للأرض وهو ما يقترب فيه من مفهوم الخلافة أو ربما بشكل أدق من نظرية الإمام الإسماعيلية وهو ما تأثر فيه كذلك مباشرة بأفلاطون عندما نقل للمجال الديني وفي إطار واسع الجمهورية الأفلاطونية ورئيسها الفيلسوف - الملك . إن كل ما يقوله عن الله وعن صفاته ، وعن صدور الموجودات والعقول المفارقة مصدره أفلاطوني محض . وهو يتفق مع الإسلام في كثير من النقاط ، فهو يصر بقوة على وحدة وبساطة وتعالى الله ، وهو يعيد مجاملة أدلة أساتذته دون أن يتمكن مع ذلك من وضع نظرية في التماثل بإمكانها وحدها إنقاذ مفهوم التعالى الإلهي في ذات الوقت الذي تقدم فيه قاعدة صلبة لمعرفة بالله . وهو يتبع مرة أخرى أساتذته معارضاً هذه المرة الإسلام عندما يفسر أصل الموجودات بالصدور الضروري بدلا من تفسيره بالخلق من عدم . وهو لا يحفل أبداً بالأخذ بتفسير النبوة بأنها تعبير خيالي للحقائق المعقولة ، وهو ما أتاح له أن يدلي بدلوه فيما يتعلق بالنص الديني وهو ما فتح الطريق إلى نظرية الحقيقةتين ، حقيقة خيالية وجاهيرية وأخرى فلسفية مقصورة على الصفوة . ولا بد أنكم لاحظتم بالطبع تصور العجيب عن نفس الإنسانية مادية تصبح روحية بقدر ما تعرف من معقولات وكل ما يقوله بصدد هذا هو تشويه للمذهب الأرسطي ، تشويه يرجع إلى بعض الشراح الذين جعلوا من العقل الإنساني صورة مادية وجعلوا من العقل الفعال جوهرأ مفارقاً جعلوه هو الله ، عندما أخذوا صفة المادية بمعناها الحرفي وهي تلك الصفة التي نسبتها أرسطو لعقلنا السلي كنوع من التشبيه بقوة المادة .

لقد ظل هذا المذهب في جملته هو مذهب الفلاسفة المسلمين اللاحقين سواء في الشرق أم في الغرب . ربما طوروه وتعمقوه بفضل معرفة أوسع وأدق لأرسطو ، وربما حوروه من حيث بعض التفاصيل إلا أنهم لم يخرجوا عن أطواره العامة ، أى عن تصوره للكون ، وعن مفهومه للعقل الفعال المضى ، وعن التفرقة بين الحكمة والنبوة ، تلك التفرقة التي كانت أساساً للتأويل المجازي للقرآن ، فضلاً عن قوله بقديم العالم الذي لم يفصح عنه صراحة وإن كان مفترضاً ضمناً مع القول بضرورة الصدور . لهذا بدا لي أنه من المفيد أن أعرفكم « بالمدينة الفاضلة » .

فكرة الفلسفة عند القديس توماس الأكويني

فكرة الفلسفة عند القديس توماس الأكويني(*)

محاضرة القاها الدكتور يوسف كرم

في الحلقة التوماوية في الإسكندرية

لقد طلب في الألب المدير أن أحدثكم اليوم عن التوماوية . ومن الطبيعي بالفعل أن تحاول حلقتكم ، في سعيها لإرساء أسسها بشكل نهائي بعد إعداد استمر عامين ، أن تحاول تحديد كل من معنى اسمها وهدفها . وأنتم لا تنتظرون مني أن أعرض لكم ، ولو في خطوطه العريضة للغاية مذهب القديس توماس ، كما لا تنتظرون مني أن أقوم بمقارنته ولو بشكل سريع بالنظريات الحديثة بهدف تبرير تفضيلنا له . لن يمكنني إلا أن أظل قلقاً في عرضي بالرغم من أن الكتابات المعاصرة تحتوي على أعمال رائعة فيما يتعلق بهذا الموضوع المزيج . فضلاً عما سبق فإن موقفكم انتم محدد سلفاً : فأنتم تأتون إلينا إما كعارفين بنهاء وفي هذه الحالة لا نحتاجون للإقناع ، وإما تأتون كباحثين متعاطفين وفي هذه الحالة تكونون حريصين على تتبع أعمالنا . ولقد بدا لي أن أفضل مقدمة لهذه الأعمال قد تكون هي الرؤية التاريخية التي تبين أن القديس الأكويني كان أول من صاغ فلسفة بالمعنى الحقيقي للكلمة في زمرة المفكرين المسيحيين ، أي أنه كان أول من قدم تفسيراً عقلانياً خالصاً للأشياء ، كما تبين أن القديس توماس الأكويني قد أسدى لنا أعظم فضل ، وأنه قد فرض نفسه أستاذاً لا جدال بصدده بعد أن فحصت فلسفته وبوركت من قبل سلطة الكنيسة باعتبارها أكثر الفلسفات عقلانية حقيقة وأكثرها قدرة على إبراز العقيدة وعلى التصدي للفلسفات الأخرى .

وقبله كان التقليد المسيحي المحتد من القرن الثاني إلى القرن الثاني عشر إما أن يقابل بين حكمة الكتاب المقدس كمعرفة تقدم الحل الكلي لمشكلة الواقع

(*) نشرت في « كراسات الحلقة التوماوية » Cahiers du Cercle Thomiste

السنة الخامسة العدد ٦ ، نوفمبر - ديسمبر ١٩٣٨ ، ص ٣٣٢ إلى ٣٣٦ .

وبين الحكمة اليونانية التي تقسّم معرفة ناقصة للغاية ومزيفة فيما يخص عدداً من قضاياها ، ولما أن يجعل إحداها أعلى مرتبة من الأخرى . وكانت الحكمة اليونانية عندما شعرت بوجود الثالث قالت بثلاثة أقانيم متميزة ومرتبة ترتيباً هيراركياً هي محاكاة كاريكاتيرية للأشخاص الإلهية الثلاثة ، فضلالة بذلك عدداً من المسيحيين . جهلت هذه الحكمة تماماً التجسد والخلاص والترات الروحي للنسق الفائق للطبيعة ، وكان النسق الطبيعي بالنسبة لها هو النسق الوحيد الشامل . وإذا كانت هي في أسمى تعبير لها ونعني به الأفلاطونية قد حددت للإنسان غايته القصوى بأنها الاتحاد بالله فقد فعلت ذلك على حساب لبث ضخم ، لقد غاب عنها أن الفارق بين الإنسان والله لا نهائي ، وأن هذا الفارق لا يمكن للإنسان تخطيه إلا إذا سمح له الله ذاته بذلك وإلا إذا ساندته بعون هائل . وكيف لنا أن نعرف أن الله قد سمح بذلك وإنه قد رفعنا إلى مرتبة عليا إلا إذا كان ذلك بواسطة الوحي ؟ . وبما أن هذه هي المرتبة الوحيدة الحقيقية ، أى هي المرتبة الفعلية للإنسان فلا بد أن نضع أنفسنا فيها دفعة واحدة إذا كنا نريد أن نتطابق مع الواقع ، أى أن علينا أن ننطلق من المعطى الموحى به . لن نرفض ما قدمه اليونان جملة فهو يحتوي على مفاهيم ثمينة يمكنها مساعدتنا في فهم العقيدة على أن تكون العقيدة هي نقطة الانطلاق . وبالفعل كانت هذه هي صيغة الفكر المسيحي

Fides quarens

Intellectum وفي الوقت الذي بلغ فيه القديس توماس سن التفكير الفلسفي كان هذا الفكر يمر بأزمة حادة إذ كانت الأرسطية التي لم يعرف منها قبل نصف قرن إلا بعض أجزاء المنطق قد دخلت الغرب بشكل صائب ، بعد أن نقلت إلى اللاتينية من خلال أعمال ابن سينا وابن رشد . كانت الأرسطية تبدو أخطر عدو للعقيدة وكانت السلطة تحرم دراستها بشدة . رؤيت فيها ثنائية واضحة تماماً : فمن جهة هناك العالم ومن جهة أخرى هناك الله من غير أية علاقة ممكنة بين الأول والثاني . كان العالم فيها (في الأرسطية) قديماً وضرورياً وبالرغم من تأكيدها لوجود نظام وغائية يسودانه إلا أنها لم تنسبها إلى الله إذ لم يكن الله فيها خالقاً ولا راعياً للعالم . وأقل ما يمكن أن يقال عن مفسر الإنسان

فيما إنه ترك نهبا للشك وأن النصوص التي تعنى به كانت من اللا تحديد ومن الغموض بحيث إنها غالباً ما كانت تؤرل بمعنى ناف : إن النفس الإنسانية لا تبقى بعد فناء الجسد . لم يكن هذا كفيلاً لتبريم هذه الفلسفة .

لم يتأثر القديس توماس أبداً بهذا الكم الهائل من الأباطيل ، فقد عرف كيف ينصر عليها وذلك بتطبيقه لمبادئ أرسطو الميتافيزيقية بشكل أدق مما فعل أرسطو نفسه . لقد أذهله خاصة عمق وصلابة مبادئه ، كما أذهلته رجابة بنائه ، ودقة تفاصيله فيها هي فلسفة لم يجد التاريخ بمثلاً فهي تدل على أقوى وأنجح جهد بذله العقل البشري في محاولته لفهم الواقع بوسائله الخاصة ، وتمثل نسقاً من الحقائق التي اكتشفت بطريقة طبيعية في زمن لم يعرف الوحي حقائق عن الله وعن الإنسان والطبيعة نسقت كلها بطريقة عظيمة في أطر دقيقة . ألم يكن ثمة درس يمكن استخلاصه من هذا الوضع .. ألم يكن النسق الأرسطي يبين لنا أن ثمة حكمة طبيعية تفسر النظام الطبيعي بواسطة حجج عقلانية ، حكمة يجب التميز بعناية بينها وبين الحكمة الفائقة للطبيعة التي تعنى بعالم يتجاوزنا بشكل لا نهائي والتي تقبل وتعرف لا بأدلة مباشرة بل بواسطة الوحي ؟ .

لم يعط السابقون على القديس توماس لأمر الحكمة الطبيعية ولدلائها الحقيقية ولأمر تميزها الدقيق عن الوعي إلا اهتماماً ضئيلاً . ومن أجل البرهنة على الله حاول القديس أوغسطين البرهنة أولاً على حقيقة الكتاب المقدس الذي يقبول بوجود إله ، ولم يشرع في إثبات الطابع العقلائي إلا بعد أن حصل على الإيمان بوجود الله أخذنا على عاتقه إثبات طابعة العقلائي ، لم يفلت أى جزء من فلسفته من مبدأ « أو من لا تعقل (١) » فني دليله الأنطولوجي الشهير اعتبر القديس « أنسلم » أن تعريف الله التالي : « هو أكبر موجود يمكن تصوره » تعريفاً بديهياً لكل عقل إنساني ، حتى العقل الملحد ، وكان منهجه العام هو أن يرسخ قدمه أولاً بصلافة في الإيمان ثم أن يحاول إدراكه . ولقد توغل في البحث وبلغت ثقته في قدرة العقل على التأويل حداً لم يحاول

(1) E. Gilson : Introduction à l'étude de S. Augustin, p. 14.

معه التراجع عن القيام بإثبات ضرورة الثالث والتجسد^(١) . ومن جهة أخرى كان القديس بونافنتورا المعاصر للقديس توماس ومن المعارضين لأرسطو يرجع باستمرار للمسيح الذى هو محور النسق الفائق للطبيعة وهو ما كان « يؤثر بعمق ليس فحسب على التصور الشامل للعقيدة بل على أدق تفاصيلها »^(٢) .

هكذا كانت الحدود بين مجال العقل ومجال العقيدة مطاطة . وهكذا أنكرت لمبالح العقيدة حقوق يقينية للعقل ونسبت له حقوق أخرى هى بالقطع من نصيب العقيدة وحدها . جاء القديس توماس فوضع الحدود بطريقة حاسمة لقد أعاد إرساء أسس النظام الطبيعى وحده بدقة وقصر الأسرار من قبيل الثالث والتجسد على العقيدة وحدها . وأخذ ببعض الحقائق هى فى آن واحد موسى بها ومما يدرك بالعقل الطبيعى ، ولكنه أصر على أنها طبيعية فى ذاتها . قال : « إن حقيقة وجود الله والحقائق الإلهية الأخرى التى تدرك بالعقل الطبيعى ليست فى ذاتها إيمانية ولكنها مهدة للإيمان لأن الإيمان يفترض المعرفة الطبيعية كما يفترض اللطف الطبيعية ، وكما يفترض الكمال القابل للكمال »^(٣) ولم يعتقد أن التعريف الأنسلمى لله موجود فى كل عقل ، إذ لاحظ أن بعض الناس يظنون الله جسمانياً^(٤) ، وهو ما يعارض التعريف السالف الذكر بما أنه فى الإمكان دائماً تصور جسم أكبر من أى جسم بعينه . يجب إذن إثبات وجود الله ، وكذلك الحال بالنسبة لسائر أوليات العقيدة بما أنها لا تعطى للعقل مباشرة وبما أن مضمون العقيدة يقدم نفسه كموسى به من قبل الله .

غير القديس توماس إذن المنظور .. ورأى أنه يمكن الاعتماد تماماً على أرسطو . إن هذا الفيلسوف الذى ذاع صيته كملحد أو كفيلسوف طبيعى يتفق بالقطع مع العقيدة أكثر مما يتفق معها أفلاطون . ويكفى فهمه جيداً

E. Gilson : La philosophie au moyen-âge P. 43. (١)

E. Gilson La Philosophie de S. Bonaventure P.P. 454/5 (٢)

Summa Theologica, Ia, qu. 2, art. 2, ad Im. (٢)

Ibid : Ia, qu. 2, art. 1, ad 2m. (٤)

أو معرفة كيفية استغلال أنطولوجيته حتى يتحول مذهبه من علو لا يقهر إلى معين ثمين . واستغرق العالم القديس في رسالته فشرح أعمال أرسطو مقدماً لنا بذلك أول درس في الفلسفة في العالم المسيحي ، ولهذا الحدث دلالة ضخمة أثبت فائدته التطور اللاحق للأفكار . وبدءاً من أول القرن الرابع عشر ومع أوكام ثم مع تلاميذه هوجم العقل بلا رحمة ، لقد حكم عليه بالشك ، ونقلت للعقيدة رسالة إمدادنا باليقين الضروري . ولقد كون هذا النقد السلبي فلسفة مستقلة فرضت العجز على العقل وفي ذات الوقت أنكرت دوره كمؤول للعقيدة . وتضاعف هذا الاستقلال مع عصر النهضة ، واختفى احترام العقيدة وبحث عن أخلاق طبيعية وعن دين طبيعي . إنكم تعرفون تطور الفكر الحديث وتعلمون إلى أى مدى يجب مجادلته لإرساء أوليات العقيدة . وهذا الاستقلال لا يفترض العقيدة بل ينطلق من العقل وحده وإلا وقع في حلقة مفرغة جلية رهن أجل هذا من راجبه استخدام مجموعة من التصورات التي تختلف المدارس في فهمها ، أين نجد المذهب العقلاني الذي يقابل الفلسفات الأخرى على أرضها والذي يمدنا بالتصورات النافعة ؟ . عند القديس توماس ، وعنده وحده . فلا توجد مسألة فرض بحثها نفسه علينا إلا ووجدت حلاً بواسطة مبادئه . هذه هي الأهمية التاريخية لإنجازه . لنجعل من هذا الإنجاز موضوعاً لدراستنا الأساسية ولنهل منه بكل طاقتنا .

في مفهوم الفلسفة المسيحية

في مفهوم الفلسفة المسيحية(*)

عندما كنت أحدثكم عن الفلسفة اليونانية (١) قلت إن المفكرين المسيحيين وجلسوا فيها أداة قيمة للدفاع عن معتقداتهم ولعرضها . وثمة سؤال سرعان ما يبرز هل ظلت الفلسفة عندهم على الحال الذي كانت عليه عندما انتقلت إليهم كأداة خالصة أم الأقرب للصواب إنها تأثرت باحتكاكها بالعقيدة ولحق بها تغير عميق جعل منها فلسفة مسيحية ؟ إن هذا السؤال الذي أصبح قديما يدين بطرحه بطريقة معاصرة لكتاب جيلسون العظيم « روح الفلسفة المسيحية » (٢) حيث تطرح الفلسفة المسيحية بوضوح رحيث يبرهن عليها بمصاهاة الحلول ، التي قدمها اليونان من جهة والمسيحيون من جهة أخرى تختلف المشاكل الفلسفية ، بعضها بالبعض الآخر . لقد عرض جيلسون نظريته أمام الجمعية الفلسفية الفرنسية ودافع عنها بقوة ضد المعارضين يسارته في هذا ماريتان . وتمثلت المعارضة في القبول ، اتفاقاً مع العقلانية ، بأن الفلسفة بما أنها عمل عقلائي خالص وبما أن العقيدة ، وهي رحي إلهي ، غريبة عن مجال التعقل ، فلا يمكن أن تكون ثمة علاقة بين الاثنين بحيث « أنه يمكن أن يوجد مسيحيون فلاسفة ، ولكن يستحيل وجود فلاسفة مسيحيين » .

ويجب الأستاذ جيلسون بأن التاريخ هو الذي جعلني أواجه هذه « الحقيقة المعقدة ، حقيقة أن العقيدة هي التي تحرك العقل » ، ففي أثناء

(*) ملخص المحاضرة التي ألقاها الأستاذ يوسف كرم منشورة في « كراسات الحلقة التوماوية » "Cahiers du Cercle Thomiste" - السنة الأولى ، المجلد الثالث ، القاهرة

يوليو ١٩٣٤ ، المجلد ٣ ، ص ١٥ - ١٨

(١) انظر : كراسات الحلقة التوماوية "Cahiers du Cercle Thomiste" السنة الأولى المجلد الأول .

(٢) L'esprit de la philosophie médiévale, 2 vol., chez vrin, Paris

دراستى « للمسيحيين الفلاسفة صادفت مشاكل استمدت حلولها بالقطع من الوحي .. هناك إذن فلسفة مسيحية .. وبعد التحقق من هذا الأمر بقى علينا تفسيره ، كما بقى علينا تحديد العلاقات التى تربط الفلسفة بالعقيدة . وهذا التحديد كان هو الموضوع الذى من أجله تدخل الأستاذ ماريتان والذى أرى لإشارة إلى نقاطه الجوهرية كما جاءت فى الكتاب الصغير الحجم والمركز « فى الفلسفة المسيحية » (١) الذى أعاد فيه عرض فكرته بعد تطويعها . وليس لى من مطمع إلا حملكم على قراءة هؤلاء المؤلفين .

ويحدد الأستاذ ماريتان مبدأ الحل من اللحظة الأولى : هو التفرقة بين « طبيعة الفلسفة وبين الحالة التى توجد عليها بالفعل فى الفرد الإنسانى » فطبيعة الفلسفة تتمثل فى أنها معرفة الواقع بواسطة القرى الطبيعية للعقل الإنسانى . وبما إنها كذلك « فهى لا تعتمد على العقيدة لا من حيث موضوعها ، ولا من حيث مبادئها ، ولا من حيث مناهجها ، ونعنها بالمسيحية لا يشير إلى ما يمثل ماهيتها » (وهذا هو الجانب الحقيقى فى الموقف العقلانى والذى علينا تذكره من جانبنا وسنتبين بعد ذلك لماذا) .. ومع ذلك فإن التفلسف هو عمل فرد متعين يفكر بواسطة «نفسه» : هذا هو علة تعدد الفلسفات التى سجلها التاريخ ، وهو تعدد يحملنا على تأمل «الحالة» بلا مشقة . إن نفس المسيحي تتميز بالقطع عن نفس غير المسيحي .. إن العقيدة تقدم للأثر عدداً من الحقائق التى عليه الإيمان بها . فكيف يمكنه أن يتجرد منها وأن يتفلسف كما لو أن الله لم يتكلم ولكن بما أن الله قد تكلم فثمة نتائج تترتب على ذلك .

أن الكلمة الإلهية تحتوى من جهة على أشياء هى فى حد ذاتها تنتمى للفلسفة ولم يعترف بها الفلاسفة فى حقيقة الأمر بوضوح وإن كانوا لم يتجاهلوها تماماً . وهنا أحيلكم للفصل الذى يفتح مؤلف الأستاذ جيلسون وفيه يبين كيف أن المسيحيين ، دون أن يتجاوزوا إطار الفلسفة ، بل وهم يقتصرون على

تطبيق المبادئ التي كان أرسطو قد أوضحها ، وإن فعلوا ذلك على وجه أفضل مما فعله هو ، كانوا يستبدلون الوحدانية بتعدد الآلهة المشرقي واليوناني ، ويستبدلون الخلق بالتنظيم البحت لمادة وجدت قبلا . إن هذا الاستبدال المزدوج ، الذي تم بطريقة عقلانية ، يمثل كمالا أضيف للميتافيزيقا وفائدة خالصة للفلسفة عجز عنها عباقرة من أمثال أفلاطون وأرسطو . من وجهة النظر هذه إذن وجد وفقاً لتعبير الأستاذ ماريتان « إضافة إيجابية من قبل العقل للعقيدة وإن كانت هذه الإضافة تنتمي للمجال الطبيعي ويتفحصها العقل وفقاً لنسقه هو » .

إن كلمة الله تحتوي فضلا عن ذلك على « أشياء كانت الفلسفة تعرفها جيداً ولكنها كانت تتردد كثيراً بصدد ما . وعلينا أن نقول إن هذه الأشياء كانت بالنسبة للفلاسفة تأكيداً وليس وحيًا » . سأذكر خلود النفس . لقد آمنت كل العصور القديمة بذلك ، متأثرة بالعقيدة البدائية بالزرعة الأساسية الموجودة في الطبيعة الإنسانية . ولكن ما أن يشرع العقل في فحص عناوين هذه الأشياء حتى يشعر أنه قد غمر بهذا القلق الذي عبر عنه أفلاطون بطريقة رائعة . « سيمياس » : إن المعرفة اليقينية في الحياة الحاضرة بالنسبة لمسائل هذا النوع إن لم تكن مستحيلة فهي على الأقل بالغة الصعوبة ... لا بد أن نجتهد لتحقيق مثل هذه الاحتمالات .. عدم ترك فرصة للتعليم ، أو البحث اعتماداً على النفس ، أو ضم لثرائنا الإنساني ، إن عجزنا عن هذا أو ذاك ، ما هو في النهاية أفضل وما هو أقل موضعاً للشك وبهذا نستسلم للروح خشبي ليعملنا ، وعليه يمكن أن نغامر بالقيام برحلة الحياة نظراً لعدم وجود إمكانية للسير في الطريق بواسطة وسيلة انتقال أكثر صلابة ويشكل أكثر أماناً وبمقدار أقل من المخاطر ... أريد القول بفضل العقيدة الإلهية . وبعد أن عرض أفلاطون براهينه ومن بينها ذلك الذي نظنه الحقيقي والقمري . كتب : « سيمياس : إن عظمة المشكلة مع ذلك ... ، والاحتقار الذي أكنه للضعف الإنساني يجبرني على الارتياح بعض الشيء في أعماق من هذه القضايا .

يقول سقراط لا يقتصر الأمر على ذلك فحسب ، إنما صحة عباراتك تمتد لتنسحب أيضاً على مقدماتنا .. فهما كانت هذه جديرة بالإيمان بها فهي تستحق مع ذلك فحصاً أكثر دقة « (١) وبذلك يستحق كل الاستدلال المراجعة وبالذات لعدم وجود عقيدة إلهية ، ونفس التردد نجسده عند أرسطو بالرغم من أنه من اليسير نسبياً على تأويل ذكي ومتعاطف أن يتخلص منه . ولكن ولهذا السبب بالذات ، فإن احتياجه لمثل هذا التأويل وكون المسيحيين فعلوا ذلك هو الجدير بالإشارة إليه .

وختاماً فإن الوحي يحتوى على « أشياء فائقة للطبيعة بالضرورة » أشياء يوضحها اللاهوت بالاستعانة بالفلسفة . كيف لا تتعلم هذه الأخيرة كثيراً من جراء هذه المساهمة ؟ وهكذا فإن عقائد الثالوث والتجسد يثيران مشكلة الشخص الميتافيزيقية ، ويجعلنا سر القربان المقدس نتعمق مفهوم الجوهر وطبيعة العلاقات التي تربط بين الجوهر والإعراض ، كما أن بعض المعجزات تثير مشكلة تداخل الأجسام ومشكلة تعدد أماكن الوجود ، بحيث أنه يجب أن نكرر أن « العقيدة تحرك العقل » ، وإن ظل اللسان متميزين بالرغم من اتحادهما الجوهرى .

وليس هذا هو كل ما فى الموضوع .. إن الأستاذ ماريتان يشير إلى حالة « خاصة جداً » هى حالة الفلسفة الخلقية التى عولجت فيها (أى فى الفلسفة المسيحية) بشكل واف . إن المسألة تطرح على النحو التالى . إن العقيدة تخبرنا بأن الإنسان سقط على الأرض وخلص وبأنه بالتالى ليس فى حالته الطبيعية البهتة التى تتناسب مع ماهيته ، ولكنه فى حالة فائقة للطبيعة هى هبة بلا مقابل من الله . وينتج عن ذلك أن علم الأخلاق الذى يدرس الإنسان من حيث ماهيته وليس من حيث حالته المتعينة هو بالضرورة غير مطابق لموضوعه . وليكون علم الأخلاق مطابقاً للإنسان الحقيقى المدعو للتصرف فى حدود الشروط الواقعية التى وضعها الله ، فإن عليه أن يستمير من

اللاهوت معرفة الغاية الحقيقية القصوى للإنسان التي هي الله نفسه في ألوهيته (تلك الغاية التي لا يمكن للمخلوق أن يبلغها من حيث هو كذلك ، وإن كان المخلوق الذي أصبح فائقاً للطبيعة يمكنه ذلك) وكل نسق الحياة واللفظ هبات الروح القدس حتى « يتقدم بعد ذلك بواسطة المنهج الخاص به وحتى يوضح بطريقة عقلانية التجربة الإنسانية ». إن العلم الأخلاقي يظل علماً عقلانياً وفلسفة وهو يتميز عن اللاهوت بواسطة المنهج ونور المعرفة بالرغم من التقاء الاثنين في نفس المجال « وما نحن أمام فلسفة مسيحية بالمعنى العظيم للكلمة وبشكل دقيق بفضل طبائع موضوعها . وما علم الأخلاق الطبيعي بالنسبة لهذا العلم إلا نوع من القشرة الخارجية ومن التمهيد » .

تلك هي مكونات مفهوم الفلسفة المسيحية التي نرى من خلالها من جهة أن تسمية مسيحية هي صفة داخلية لفلسفة بعينها وجدت للتعبير الكامل لها في مذهب القديس توماس الأكويني ، ونرى من جهة أخرى أن « الفلسفة تجد نفسها في النظام المسيحي في أفضل شروط الممارسة أي في وضع مميز » وذلك بفضل العون الذي تلقاه من الوحي الذي ينير لها الطريق .

القسم الرابع

مقالات متنوعة للاستاذ يوسف كرم في بعض المجلات العلمية وعرض لبعض كتبه

اختيار :

د . عاطف العراقي

والقالات على النحو التالي :

- ١ - الفضيحة جمال النفس (مجلة الكتاب - يناير سنة ١٩٤٨)
- ٢ - نقد لكتاب « محمد عبده »
تأليف د . عثمان أمين (مجلة الكتاب - مارس سنة ١٩٤٦)
- ٣ - نقد لكتاب مبادئ علم النفس العام
تأليف د . يوسف مراد (مجلة الكتاب - أبريل سنة ١٩٤٨)
- ٤ - نقد لكتاب مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، ونقد المسلمين للمنطق
الارسططاليسى
تأليف د . على سامى النشار (مجلة الكتاب - مايو سنة ١٩٤٨)
- ٥ - نقد لكتاب الادراك الحسى عند ابن سينا
تأليف د . عثمان نجاتي (مجلة الكتاب - فبراير سنة ١٩٤٩)
- ٦ - نقد لكتاب مؤلفات ابن سينا
تأليف الأب جورج قنواتي (مجلة الكتاب - ديسمبر سنة ١٩٥٠)
- ٧ - نقد لكتاب فلسفة المعتزلة
تأليف البير نصرى نادر (مجلة الكتاب - نوفمبر سنة ١٩٥١)
- ٨ - نقد د . ابراهيم مذكور لكتاب يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوربية
فى العصر الوسيط
مجلة الكاتب المصرى - فبراير سنة ١٩٤٧
- ٩ - نقد د . محمد يوسف موسى لكتاب تاريخ الفلسفة الحديثة
ليوسف كرم (مجلة الكتاب - يوليو سنة ١٩٤٩)

- ١ -

الفضيلة جمال النفس

بقلم :

يوسف كرم

مجلة الكتاب - يناير سنة ١٩٤٨

عدد خاص عن الجمال

الفضيلة جمال النفس

« أيتها الفضيلة ، ما أنت إلا لفظة وحسب » : كلمة أرسلها « بروتوس » وهو مزعم الانتحار ، وقد أخفق في إنقاذ روما من الطغيان . كلمة طالما أرسلتها ، قبل بروتوس وبعده ، نفوس شريفة آمنت بالفضيلة وكلفت بها ، وجاهدت في سبيلها أعداء في الداخل هي الغرائز الجائعة ، وأعداء في الخارج هي هذه الغرائز الجائعة متعددة إلى المجتمع جاعلة منه غاب ذئاب . فكانت تلك النفوس تنصرف مرة وتنهزم مرات ، فتئن من هذا التعارض القاسى بين أمنيتها في حياة فاضلة ، وعنت تلقاه من نفسها ومن الآخرين ، وتصبح أقاتلة كما صاح القديس بولس : « لا أصنع الخير الذى أحبه ، وأصنع الشر الذى أبغضه » ثم يخالجها خاطر رهيب هو أن الفضيلة قد لا تكون سوى سراب خادع وأمنية مستحيلة . هذا فضلا عن نفوس أخرى كثيرة عدت الفضيلة صفة خاسرة ، وسخرت من الفضلاء ينفعون الغسبر ويضرون أنفسهم ، كما قال « هو مبروس » .

لنفترض هذا هنية ، وإذا مضينا من هذا الافتراض التقينا مع أتباع المذهب الحسى أو التجريبي ، الذين لا يؤمنون إلا بالواقع المحسوس من التجربة الظاهرة والباطنة ، ويتخذون لهم مبدأ في ميدان العمل : إن الخير فى اللذة الحسية ، وإن الشر فى الألم الحسى ، ثم ينقسمون طائفتين : طائفة تشبث بهذا المبدأ على إطلاقه ، ويكفى أن نقول إنها طائفة السوفسطائيين اليونان ، فى حين يدرك رجال الطائفة الأخرى أن اللذة المطلوبة لذاتها تجر تلفاً وألماً ، فتنتهى إلى ضد الغرض المقصود منها ، وأن الألم المهروب منه ، لمحض كونه ألماً ، قد يكون ، أحياناً كثيرة ، سبيلاً إلى لذة كبرى ، كتعطى الدواء أو تحمل الجراحة ابتغاء الصحة والبقاء ، وأن المعقول من ثمة تقسدير الفعل لا من حيث لذته أو ألمه ، بل من حيث نتيجه على مدى العمر ، وقسمى هذه الطائفة بالمدرسة النفعية لإيثارها المنفعة الآجلة على

اللذة العاجلة . وموقفها تقسّم ظاهراً بالقياس إلى موقف الطائفة الأولى ، فإنها إن استبقت اللذة غاية لا تسلبها قانوناً . بل تخضعها لقانون المنفعة ، وتصل بذلك إلى تنظيم الحياة وتقرير الفضائل المتعارفة : ففضيلة الحكمة توازن بين اللذات وتؤثر النافع منها على اللاذ فحسب ، أو توازن بين الآلام وتؤثر تحمل النافع منها على الهرب منه ؛ وفضيلة العفة تؤثر الاعتدال في إرضاء حاجات الجسم بغية أترانه وهدوئه وتفادى الألم الذي يحجره الشر ؛ وفضيلة العدالة تؤثر إعطاء كل ذي حق حقه خوفاً من الانتقام ، وفضيلة الشجاعة تؤيد العفة ضد إغراء اللذة ، وتؤيد العدالة ضد إغراء الظلم .

على أن لذات الإنسان ليست مقصورة على لذات الجسم والمال والسلطان ، ولكن هناك لذات رفيعة لها قيمة في ذاتها ، ولو لم يصاحبها شيء من تلك اللذات التي يظنها النفعيون جملة الحسير الإنساني . بدأ قال العقليون في كل زمان ؛ بل قال به « جون ستورات مل » أحد أركان المذهب النفعي في القرن التاسع عشر ، وقد رأى أن شهادة الوجدان تفرض علينا اعتبار هذه اللذات الرفيعة وتقديسها على الأخرى ، ولخص رأيه في عبارة مأثورة عنه تقول : « خير للمرء أن يكون سقراط مهذباً من أن يكون مخزيراً راضياً » . من البين في الواقع أن لذة العقل أرفع وأجلد بالإنسان من لذة الحس ، وأن للأعلى التقدم على الأدنى ؛ ولا نسوق في هذا المقام للتدليل على وجوب تقديم العقل إلا هذه العلامة الظاهرة ، وهي أن العقل يعرف الحس دون أن يعرف منه ، وأنه يحكم عليه ويدبره . وإذا كان الأمر كذلك لزم أن قانون الإنسان يجب أن يعين بالنسبة إلى العقل ، وأن الغاية الإنسانية نماء الإنسان بما هو طبيعة عقلية ، وأن كل ما من شأنه أن يعاون على هذا النماء فهو خير . وكل ما من شأنه أن يعوقه أو يقضي عليه فهو شر ، وماذا عسى أن تكون الطبيعة العقلية إلا أن تكون النفس ؛ وما عسى أن تكون الحياة العقلية إلا أن تكون حياة النفس ؟ إن فكرة النفس تبين واضحة ضرورة حالما ندرك ضرورة تنظيم حياتنا ونستحكم في حساسيتنا ولو إلى حد ضئيل ، إذ لا يعقل أن الحساسية تخالف طبيعتها وتقهو ميولها في سبيل

ميول مباينة لها . وإذا كان ذلك كذلك تبادت لنا الفضيلة في وجهها الصحيح ، فقد اعتقد النفعيون أنها الفعل الذى ينتج فينا رضى حسياً لكونه صادراً عن موازنة وحساب ، ولكنها في بداهة العقل وصريح الضمير العام الفعل اللائق بالإنسان من حيث هو عاقل مهما يكن من أثره في الحياة الحسية . إن الناس جميعاً يدركون هذا ، ويجلون الفضلاء منهم . من ذا الذى لا يدرك أن الاحتفاظ بالرشد أخلق بالإنسان من تضييعه بالسكر ، وأن الصدق أجدر به من الكذب ، وأن المروءة أليق به من الخبث والغر ؟ وقد يختلف الناس في قيمة بعض الأفعال ، ولكن اختلافهم يرجع إلى اختلاف الظروف أو إلى الخطأ أو إلى الجهل أو إلى الغرض والهوى : وهذه كلها أسباب عارضة لا تتحجب معنى الفضيلة في ذاته . إن الفضائل من البداهة في العقل ، وإن نتائجها ونتائج أضدادها من الوضوح في العمل ، بحيث لا يقع الخطأ فيها إلا عرضاً .

وما إن ندرك معاني الفضيلة والعقل والنفس حتى نوقن أن الإنسان يمثل في هذه الطبيعة عالماً مغايراً لها هو عالم الروح ، ونظماً مبايناً لنظامها هو نظام [الخلقية] . إنه عائش وسط الطبيعة المادية ، خاضع في جسمه لقوانينها ، ولكنه يحس في نفسه علواً عليها لا يقدر ، لأنه من جنس آخر لا يقاس إلى المادة ولا تقاس المادة إليه . فليست الخلقية تلك الموازنة الوضعية بين اللذات والآلام ، وما الفضائل التي يعرضها علينا النفعيون إلا أشباح للفضائل الحقة ، مطابقة لها في الظاهر خالية من روحها ولها . لا يعد الفعل فاضلاً إلا إذا صدر عن حكم العقل ، وفعل احتراماً لحكم العقل ، هذه هي الخلقية . أما إذا صدر عن عامل آخر فلا يعد فاضلاً مهما يبدو جميلاً ، مثل أفعال « الأبطال » الصادرة عن الزهو والفخر أو الفوز بجائزة ما . وليست الفضيلة امتداداً لبعض الأفعال « الغيرية » في الحيوان ، كما يصورها أصحاب نظرية التطور ، فإن هذه الأفعال تشهد أمثالها في الإنسان وتصدر عنواً بدافع الطبيعة ، ولا تصير خلقية إلا إذا أرجعت إلى نظام معقول وأريدت بهذا الاعتبار ، وإلا لم تخرج من دائرة القانون الطبيعي الذى

ليرجع إلى المادة والحس وينفذ، طبعاً ، إلى دائرة القانون الخلقى الذى يرجع إلى العقل والروح وينفذ بالاختيار . ويبين الفرق بين القانونين بكل وضوح متى ذكرنا أن أنصار التطورية يرون « غيرية » الأم التى تعرض نفسها للخطر دفاعاً عن صغارها ، بحجة أنها تعمل على صيانة النوع ، وينكرون « غيرية » بنى الإنسان التى تتجلى فى أعمال البر ومنشآت الإحسان بحجة أنها معارضة لقانون الانتخاب الطبيعى ، أو تنازع البقاء الذى ينصب لنا مثلاً أعلى فى الحرب وحق القسوى ، ويقضى بترك المرضى والمساكين لحظهم العاثر . إن هؤلاء الفلاسفة لا يعدون دائرة القانون الطبيعى ، ولا يرون فى الإنسان إلا أنه حيوان منتج ومستهلك ليس غير ، ولكن القانون الخلقى يعارض الطبيعة المادية ولا يستنبط منها ، والفضيلة تؤلف دائرة قائمة بنفسها ، وترفع الإنسان فوق سائر الحيوان بالماهية لا بالدرجة فقط . لا يعنينا أن ينكسر فى هذه النقطة الخط الصاعد من الأميبا إلى القرود كما يقولون ، إنما الذى يعنينا ، والذى يحتمه المنهج العلمى الصحيح ، أن نفهم هذه الظاهرة التى تسمى بالفضيلة ، وأن نعرف لها مقامها ومقام الإنسان . ماذا لو اعتقدنا أن الإنسان « عالم أصغر » ، كما قال القدماء ، يجمع فى ذاته بين المادة المحض والروح المحض ، فى مزاج هو نسيج وحده ، فيقف بين العالمين الأسفل والأعلى شاهداً على تألق الروح فى المادة ؟ لا شيء إلا أن نفرأ من الفلاسفة قرروا اعتسافاً أن كل موجود فهو بالضرورة مادی . على أن من يدرك الفضيلة حق الإدراك يقتنع بأنها شيء جديد فى الطبيعة ، وأنها فيها سر جمال لا يعدله جمال ، وسر كرامة حيث لا توجد كرامة ، حتى مع وجود العلم والفن ، فلأنهما إذا تجردا عنها كانا أداة شر وموضوع مقت واحتقار ، فى حين أنها أداة خير وموضع حب وإكبار ، ولو تجردت عنهما . إن النفس الفاضلة جميلة حقاً ، وأن جمالها ليظهر الناظرين .

إذا عرفنا الجمال بأنه بهاء الشيء التام المتناسب الأجزاء ، وإذا قلنا إن القوة جميلة ، ولأنها أجمل فى الذى يضبطها منها فى الذى تصدر عنه

بلا ضابط ، وإن إفاضة الخير ولشر النعيم جمال - كانت النفس الفاضلة جميلة من هذه النواحي الثلاث : أى من ناحية كونها متناسقة وعلة تناسق ، ومن ناحية كونها قوية حرة ، ومن ناحية كونها مصدر خير وبركة .

إن للنفس الواحدة البسيطة في جوهرها قوى عدة أو وظائف : منها قوى إدراك كالحواس والخيلة والذاكرة والعقل ، ومنها قوى حياة نامية ترجع إلى الجسم . فإذا دبرتها وفقاً لحكم العقل حققت في ذاتها صحة وجمالاً : والصحة تناسق عناصر أو أجزاء ، والجمال بهاء هذا التناسق ، بل حققت صحة الجسم ، وخلعت عليه مسحة من الجمال ، جمال الصحة ، وذلك الجمال الذى تشعه الفضيلة على ملامح الوجه ، فتجعل الشخص مقرباً إلى القلب محبوباً ، ولو كان وجهه دمية . وإذا تضافرت نفوس كثيرة ، ولو على بعض الفضائل ، حققت في المجتمع تناسقاً وألفة وسروراً . أما إذا تهاونت النفس في تدبير قواها ، ولم تازم كل قوة حدها المعقول ، تورطت في مفساد جمة يأخذ بعضها برقاب بعض ، وورطت الجسم في علل جمة ، وكان الشخص بغيضاً ممقوتاً محقراً ، ولو كان جميل الخلقة . وإذا فسد الكل ، أو فسدت الكثرة ، وامتن الصالح العام ، انطلقت الرذائل تتغالب وتتقاتل ، وتحول المجتمع إلى جحيم . هكذا عرف اليونان الفضيلة فقالوا إن علامتها التوسط بين طرفين مذمومين ، لأن التوسط والقصد والاعتدال ترتيب الفعل بحيث يصدر كما ينبغي ، أو ترتيب قوى عدة بحيث ينضج الأسفل منها للأعلى ، وهذا غاية التناسق . وإن قولهم « كما ينبغي » و « ينضج الأسفل للأعلى » يصبح ما قد يشعر به لفظ التوسط من أن الفضيلة أمر سهل يسير : لأنها في كل حالة ما يحكم العقل بوجوب فعله في تلك الحالة ، فهي إذن بالنسبة إلى تلك الحالة قمة وذروة ، أى كل الخير الذى تحتمله الحالة ، وفي بعض الحالات قد يحكم العقل ببطل كل ما نملك بل يبذل الحياة نفسها ، مثلما إذا كنا بسبيل الدفاع عن الدين أو الوطن أو الشرف ، لأن خير اتنا المادية ، ولأن حياتنا ، أمور سفلى بالقياس إلى خيرنا الروحى . وذلك هو التناسق في أرفع وأجمل

مظاهره حيث « تتم جمع النفس في نفسها » ، وتنبذ كل ما عداها ، شاعرة برفعتها مغتبطة بتضحيتها .

التنسيق عمل القوي الحر بإزاء ما ينسق ، وهذا وجه آخر لجمال النفس الفاضلة . وكأن قدماء الحكماء الذين أشرفوا على وضع ألفاظ اللغة ، ونقل دلالتها من الماديات إلى المعنويات ، قد فطنوا إلى هذا المعنى . فلفظ « الفضل » في العربية يعنى البقية والزيادة أى ضد النقص ، ولفظ « الفضيلة » يعنى خلاف النقيصة . فكأنهم أرادوا أن يقولوا إن « الفضيلة » وفرة في النفس ، وأن الرذيلة نقص . ولفظ الفضيلة في العربية يعنى أيضاً المزية . كذلك استعمل أفلاطون وأرسطو هذا اللفظ للدلالة على خاصية الشيء ووظيفته وعلى حسنه متى كان حسناً ، وعلى حسن فعل الفاعل ، فنجدهما يقولان : فضيلة العين أو الأذن ، وفضيلة الكلب أو الفرس ، وفضيلة الصانع أو السياسى ، وإن فضيلة القاضى أن يعلم إن كان قول الخطيب حقاً ، وفضيلة الخطيب أن يقول الحق . وكلمة « virtus » اللاتينية تدل على القوة البدنية أو المعنوية ، وقد انحدر هذا الاستعمال إلى الأوربية الحديثة ، فيقال بالفرنسية مثلاً « La Vertu dormitive de l'opium » ويراد ما للأفيون من مزية أو خاصية أو قوة منومة . والواقع أن الفضيلة الخلقية قوة وحرية . ليست قوة الإنسان قوة بدنية ، ومن هذه الوجهة نرى أن التطور البيولوجى قد أخفق شر إخفاق ، وانحط دون ما بلغ إليه في كثير من الحيوان . هل كانت الطبيعة تعلم أنها تعوضه من هذا الضعف ضرباً آخر من القوة ؟ إنها إذن عالمة ، إنها إذن الله . وليست القوة الإنسانية مجرد الثقافة والترف الفنى ، على ما توهم نيتشه ، فذهب إلى أن من حق الإنسان المثقف أن يستخدم جمهرة بنى الإنسان عبيداً وآلات لثقافته . قد يكون « السربان » حيواناً جميلاً ، ولكنه في اعتبارنا إنسان بشع غاية البشاعة ، تجرد من كل صفة خلقية وعاطفة إنسانية . إن القوة ضبط الأمور على ما ينبغى في حكم العقل ، وقديماً فطن الحكماء إلى أن القوة الحقّة ضبط الأهواء الجامحة ، وأن هذا الضبط أعسر من ضبط الدول وتاريخ البلدان . وليست الحرية اتباع الهوى والعبت بقيم الأشياء ، ولكنها القدرة

على اختيار اللائق في اعتبار العقل . ولا يتسنى مثل هذه الحرية إلا إذا سمحت النفس إلى مستوى العقل ، فميزت بينها هي وبين الأشياء ؟ وعرفت أنها هي أرفع من الأشياء جميعاً ، حينذاك ، تستطيع أن تقف بإزائها حرة مختارة . أما الرذيلة أو النقيصة فتضعف دون هذا المستوى الرفيع ، وتهبط بصاحبها إلى عبودية الشهوات ، وتكلفه ضروباً من اللذات والهوان ، وتجرده من كل شخصية وكل كرامة . يروى أن الإسكندر قصد إلى رؤية ديوجانس في دونه ، فقال له ذلك الفيلسوف الغريب الأطوار : « تنسح لقد حجبت الشمس عنى » ، فأقبل عليه القوم يعنفونه فقال : « ما لي ولهذا الملك العظيم ، إني لا أرجو منه نعمة ، ولا أرهب نقمة ؟ » هذا الجواب خير تعبير عن الحرية الحققة التي لا نجد للديويات ، وما يلبسها من لذة أو ألم ، قيمة في نفسها ، ولا تراها حقيقة بأن تطلب أو تجنب . وهذه الحرية جمال خاص بالنفس الفاضلة ، ومظهر رائع للقوة الروحية .

الزيادة التي تدل عليها كلمة الفضيلة تنعنى إلى خارج ، أى إلى إخواننا في الإنسانية ، فتجعل من النفس الفاضلة مصدراً خيراً وبركة . إن الإنسان ما نى بالطبع ، ولم يمار في هذه القضية المشهورة سوى الفلاسفة الذين يعتبرون الإنسان حيواناً ليس غير ، بالرغم من الدلائل الكثيرة على استحالة بقاء الإنسان متوحداً ، فضلاً عن استحالة نمو قواه العقلية وازدهار الحضارة دون اجتماع وتعاون . بيد أن الاجتماع ليس نفعاً محضاً ، بل إنه يفرض تضحيات قد تذهب إلى النزول عن المال كله أو عن الحياة نفسها ، أى إلى محو النفع الخاص الذي هو الدفع الأصيل فيما يرى الفلاسفة النفعيون . ولقد حاروا في التوفيق بين الصالح العام والصالح الخاص ، بين الأثانية والغيرية ، فقال فريق منهم إن التضامن الاجتماعي خليق بأن يتخذ مبدأ للسيرة الإنسانية ، وأن يحمل كل فرد على التضحية في سبيل المجموع . ولكن

إذا كانت اللذة هي المبدأ ، وكان النفع الدائى الدافع الأصيل ، فما الذى يمنع الفرد من اعتبار الجماعة وسيلة للذته ونفعه ، وأن يحاول جلب النفع واللذة واجتناب الضرر والألم بجميع الطرق ؟ هذا فضلاً عن أن التضامن الاجتماعى المعتبر مبادلة للمنافع لا يمت إلى الفضيلة بسبب ، ولا يتصل بالأخلاق بأى حال ، إنه تجارة يجتهد كل فرد أن يجعلها رابحة له هو - ومن بعده الطوفان !

وذهب فريق آخر إلى أن الإنسان لما خبر مزية التعاون أخذ به وصار يعمل لأخيه إذ يعمل لنفسه ، ولما اطرده عنده هذا التعاون نشأت فى النفس صلة وثيقة بين العمل للذات والعمل للغير ، وبحكم العادة انمحت من الشعور الفكرة الأنانية ، وصار الإنسان يعمل للغير دون أن يقصد إلى نفع خاص . وينبئنا « سبنسر » بأنه سيأتى وقت يتم فيه فعل التطور فتسود الغيرية المطلقة . ليت شعرى متى يأتى ذلك الوقت المبارك ؟ إنه لن يأتى ، وإذا أتى قضى على الخليقة القضاء المبرم ، لأنه يحيل أفعال الإنسان آلية لا تصدر عن تفكير ولا ترمى إلى هدف ، أو كان هدفها منافياً لما فطرت الطبيعة الإنسان عليه من طلب الخير والهرب من الضرر . هذه حيل يبتكرها الفلاسفة ليسلبوا بها الفراغ فى ملذاتهم ، وهى لا تفسر شيئاً ولا تجدى فتيلاً . إن الأنانية والغيرية متعارضتان كل التعارض ، ويستحيل التوفيق بينهما فى صعيد واحد .

يصبح التوفيق ممكناً متى ميزنا فى الإنسان بين طبيعتين : إحداهما حسية والأخرى روحية . وميزنا نوعين من النفع : أحدهما النفع الحسى الذى يقصده الفلاسفة النفعيون والنفع الروحى الذى نقصده نحن . إننا ندعى الإنسان إلى أن يعلم علم اليقين أن له روحاً ، وأن يريد نفعه الروحى أولاً وقبل كل

شيء ، فإذا هو فعل كان فاعلاً لنفسه ، وكان في ذات الوقت فاعلاً لغيره : إن الذى يوجد بجهده ووقته وماله وحياته ، يوجد بأشياء لها في نظره قيمة الوسائل ليس غير ، فيجد إخوانه في هذه الوسائل خيراً لهم وبركة ، فيلتقي النفعان الخاص منهما والعام ، لأنهما مختلفان بالماهية ، غير مشتركين في وجه أو وجوه يتعارضان فيها . والذى يوجد في سبيل الغير إنما يوجد لأنه يعلم أن للغير نفساً ، وأن له من ثمة قيمة ذاتية لا تتصل أدنى اتصال بقيمته البدئية ، فيحترم هذه النفس ، ويحترم حقوقاً لها غير منظورة . هذا أساس الغيرية الخلقية والرقى الإنسانى الصحيح . ومنه نستمد حجة على مذهب وحدة الوجود في صوريته المادية والروحية ، فإنه إذا كان الوجود مادياً لم يتسع للنظام الخلقى الذى هو نظام معقول يبين ما يجب أن يكون بالرغم مما هو كائن ، وقد عا « سينوزا » كل تمييز بين الخير والشر ، أى الفضيلة والرذيلة ، تمشياً مع منطق المذهب . وإذا كان الوجود روحياً اصطدم النظام الخلقى بما هو كائن ومناهض له . وقد انطوت الفلسفة الرواقية على تناقض غريب فكانت أحادية مادية ، وأرادت مع ذلك أن تكون خلقية ، فكان رجالها المخلصون يؤثرون الانتحار كلما غلبوا على أمرهم . يذكر « أفلو طرخوس » في ترجمته « لبروتوس » أن هذا الرجل الشريف الناشئ على الفلسفة الرواقية قال كلمته المعروفة وهو « رافع بصره إلى السماء الموصعة بالنجوم » فكانه كان يحتج على السماء ونجومها لعجزها عن تأييد الفضيلة ، ويشهدا على حقه في اليأس من الفضيلة . أما إذا فصلنا بين الوجود المادى والوجود الروحى ، آمنّا بالنظام الخلقى ، ولم ننتظر له التحقق كاملاً شاملاً في هذه الحياة بل علمنا أن سيادته تتم في حياة أخرى من جنسه . فالمطلوب من الإنسان أن يغلب الروح على المادة ، فيحيا هنا كما لو كان « هناك » . حتى يصير ههنا صورة لهناك الذى هو المرجع والمآل . وهذا معنى الآيات الخالدات التى دوى بها صوت المسيح حين قال : « طوبى للمساكين بالروح فإن لهم ملكوت

السموات ، طوبى للودعاء فلأنهم يرثون الأرض ، طوبى للحزائي فلأنهم يعزون ،
طوبى للجياع والعطاش إلى البر فلأنهم يشبعون ، طوبى للرحماء فلأنهم يرحمون ،
طوبى لأنقياء القلوب فلأنهم يعاينون الله ، طوبى لفاعلى السلامة فلأنهم بنى الله
يدعون ، طوبى للمضطهدين من أجل البر فإن لهم ملكوت السموات » .
أجل ، لا تفسير للفضيلة إلا بالإيمان بالنفس ، وبمد النظر إلى ما وراء
هذه الدنيا . والذين يقصرون نظرهم عليها ، وينكرون النفس ، ينكرون
الفضيلة حتما . لأنهم لم يوفقوا إلى فك خط دقيق مسطور في النفس : مسطور
في نفس الإنسان ، إنه مصنوع للخلود .

يوسف كرم

- ٢ -

نقد يوسف كرم لكتاب محمد عبده
للدكتور عثمان أمين

(مجلة الكتاب - المجلد الأول - السنة الأولى - مارس ١٩٤٦)

محمد عبده

مجموعة « اعلام الاسلام » - دار احياء الكتب العربية - القاهرة ١٩٤٤

MUHAMMAD ABDUH

Essai sur Ses idées philosophiques et religieuses.

مطبعة مصر : القاهرة ١٩٤٤

للدكتور عثمان أمين

نقد الاستاذ يوسف كرم استاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فاروق الاول

توالت الدراسات الإسلامية في السنين الأخيرة ، ولكنها جميعاً تناولت الماضي البعيد . وقد رأى الدكتور عثمان أمين ، مدرس الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول ، أن في الماضي انقريب شخصية خصبة حقيقة بالدراسة ، فأقبل على آثار الشيخ محمد عبده ينعم فيها النظر ، وشرع يجمع أخباره من مختلف الأسفار ، فكانت ثمرة جهوده مقالات قرأناها له في المحلات والجرائد ، ثم هذان الكتابان .

أما أولهما فقد توخى فيه المؤلف الغرض الذي قصد إليه القارئون على مجموعة « اعلام الإسلام » وهو تعريف جمهور القراء بالشخصيات الإسلامية البارزة دون خوض في دقائق المذاهب والآراء ، فجاء الكتاب صغير الحجم مقصوداً على سيرة الشيخ ، ولكنه جاء تحفة فنية من حيث البراعة في سرد الحوادث ، واللباقة في الإشارة إلى مغازيها ، واستخلاص العبر في كلمات قليلة أخذت ؛ وجاء الكتاب فوق ذلك كتاب أخلاق عملية بما جلا من فضائل الشيخ : توجه كلي إلى الحق والخير ، وشجاعة في العمل لها والدعوة إليهما ، وصبر على المكروه في سبيلهما . يبين المؤلف هذه الفضائل وغيرها بأسلوب يتم على المشاركة فيها والغيرة على إذكائها في نفوس قارئيه ، فيعجبون به وبالشيخ معاً .

وأما الكتاب الثانى فرسالة بالفرنسية قدمها المؤلف إلى السربون ونال بها إجازة الدكتوراه فى الفلسفة . وإنه لجدير بثناء مضاعف لإظهاره الأجانب على شخصية مصرية ممتازة سبق أن تناولها بعض كتابهم دون الإمام بجميع نواحيها . عرض المؤلف «الرجل» أولاً فى أدوار حياته المختلفة وفى تكوينه العقلى ، ثم تحدث عن آرائه الفلسفية وطريقة معالجته للمنطق والمسائل الحرية والخير والشر والاجتماع والسياسة ، ثم انتقل إلى آرائه الدينية فبين وجهته ومنهجه فى الكلام ، ورأيه فى تاريخ الدين ، ومذهبه فى الدفاع عن الإسلام ، وفى تفسير القرآن ، وفى التصوف . ثم عمد إلى أثره كمصلح اجتماعى ، ومصلح للأزهر ، ومصلح للغة العربية ، وكأستاذ كون مدرسة فى مصر وفى سائر بلاد الشرق .

ويطول بنا القول لو أردنا تلخيص هذه الفصول ، فلأنها مستفيضة دسمة ، عالج فيها المؤلف مسائل دقيقة عسيرة ، بمقدرة فائقة تشهد بتضلعه من الفلسفة والكلام . وقد كان موفقاً كل التوفيق فى إبرازه لخاصيتين أساسيتين عند الشيخ ، هما أخذه بالنظر العقلى فى جميع مواقفه ، واقتصاره فى هذا النظر على المفيد المنتج فى العمل ، شأن المصلح يتعجل النتيجة ويتمحرق شوقاً إليها . غير أننا نرى أن المؤلف غلا بعض الغلو فى التقريب بين وجهة الشيخ ووجهة أصحاب البرجماتزم — وهو يقرب بينهما فى مواضع كثيرة ، فلأن هؤلاء يتهمون النظر العقلى فى ذاته ويزعمونه عاجزاً كل العجز عن إدراك الحقيقة ، فلا يأخذون إلا بالنتيجة العملية مجردة عن كل تدليل . على حين أن الشيخ كان مؤمناً بالعقل ، مقتنعاً بضرورة النظر ، داعياً إليه مدافعاً عنه ، وكل ما هنالك أنه كان يرى القصد فى النظر والاقتصار على البين منه النافع للناس .

النظر العقلى عند محمد عبده أصل لا شك فيه يجعله يقول إن علماء الإسلام من جميع الفرق ، وبخاصة الأشعرى ، مجمعون على أن الذى يعتنق ديناً ما «تقليداً» فليس حاصلاً على اليقين ، ومن كان غير حاصل على اليقين فهو مرتاب على نحو ما ، والمرتاب فى مبادئ إيمانه ليس مؤمناً « ص ٤٩ » .

وإذا أخذ المؤمن ينظر في إيمانه ، وتعارض العقل مع ظاهر الشرع ، كان العقل هو المقدم ، ووجب تأويل حرف الكتاب « ١٤٢ » . فالشيخ على مذهب ابن رشد في التفسير « ١٧٢ » وعلى مذهب المعتزلة في أن أصول الأخلاق ، الخير والشر والتكليف ، أمور يدركها العقل الطبيعي دون حاجة إلى الوحي « ٩٢ — ١٠٥ » وله في ذلك صفحات قوية في « رسالة التوحيد » . وهو على مذهب العقلين في استبعاد المعجزات ونقد المسيحية لاستنادها إليها « ١٣٩ » فإنه يقول مثلهم إن الإيمان بالمعجزات لا يدع مجالاً لدراسة الطبيعة دراسة علمية . بل إنه يذهب إلى وجوب فهم الدين تبعاً للعصر ، وتجديده مع كل عصر تبعاً لتطور الإنسانية « ١٢٧ » . وهو لا يأخذ من التصوف إلا بقدر ، وينكر الغلو في الزهد ، وينكر أشد الإنكار للطرق الصوفية « ١٨٥ — ١٨٦ » وينقد المسيحية لحثها على احتقار خيرات الدنيا « ١٣٩ » اعتقاداً منه أن العقل يقضى بالتوسط في الأمور .

هذا التوسط نفسه يجب أن يكون قانون العقل في الفحص عن الحقيقة ، فلا ينزلق إلى اللجاج ، ولا يشرئب إلى ما يفوق طاقته ، بل يقتصر على المعقول المفيد . لذا نرى الشيخ يضيق بكثرة المذاهب والآراء ، ويقرر أن الإسلام الصحيح هو الإسلام الأول قبل الخلافات والمذاهب « ١٢٦ » ويريد أن يرجع في كل مسألة إلى آية بيّنة أو دليل عقلي . ففي مسألة الحرية؛ يثبت بكل قوة أن الشرع وما جاء به من أمر ونهي ، وأن يقين العقل وإجماع الناس وشهادة الوجدان ، متفقة على أن الإنسان مسؤول عن أعماله ، فالجبرية يجعلون الشريعة لغواً ، ويمحون التبعية الشخصية ، وينكرون يقين العقل الذي هو أساس الإيمان « ٧٧ — ٨٠ » ، ويقرر أن الإسلام ليس دين الجبر ، وإنما هو يعلن سبق علم الله من جهة ، وحرية الإنسان من جهة أخرى ، وأن التوكل الصحيح ما هو إلا الثقة بالله مع استخدام العلل الطبيعية لتحقيق غايات يتوخاها العقل « ٨١ ، ٨٧ » أما التوفيق بين سبق علم الله وبين الحرية الإنسانية ، فيجب أن يكتفى فيه بالإعتقاد بأن لا تعارض بين الطرفين « ٨١ » وأن سبق علم الله لا يمنع الإنسان من أن يكون حراً في حدود معينة « ٧٧ »

وأن لا فائدة ترجى من التمدى في البحث « ٨٣ » ، وبلاحظ الشيخ أن إلى مثل هذا ذهب بوسويه . وهذه الطريقة عينها ، يخرج من المسائل الخاصة بالله ، فيقول بوجوب الاكتفاء بالعلم بأن الله موجود ، وأنه لا يشبه المخلوقات ، وأنه سرمدى حتى علم مريد قددير إلخ . أما مسألة ما إذا كانت هذه الصفات مغايرة لماهيته ، وغيرها من المسائل ، فلا يجوز الفحص عنها ، إذ أن العقل الإنساني لا يستطيع النفاذ إليها « ١٣١ » . بل إن الشيخ ، في شوقه إلى حسم المشكلات وفي استعجاله إلى النتائج ، لا يتأق في امتحان معلوماته غير الإسلامية ، فيقبل بعض الآراء الحديثة على علاتها ، مثل تفسير الاجتماعيين لنشأة الدين الطبيعي « ١٤٨ — ١٤٩ » ، أو يتهم النصرانية بالإيمان بما يعارض العقل دون تعرف رأى أساطينها في هذه النقطة ، أو بأنها تزعم أن الكتب المقدسة تحوى على كل ما يفتقر إليه البشر لهذه الحياة وللآخرى ، لأن كاتباً نصرانياً « هو تروتيان » قال ما يشبه ذلك « ١٣٩ — ١٤٠ » ولم يكن له صفة للتعبير عن رأى الكنيسة ، بل إنه خرج منها ليدخل في شيعة من أغرب الشيع .

ومهما يكن من هذه الجزئيات ، فيبقى أن الشيخ محمد عبده كان عقلاً كبيراً في نفس كبيرة ، وأنه كان حقيقاً بدراسة مفصلة تجلوه للجيل الجديد . ولقد قام صديقنا الدكتور عثمان أمين بهذه الدراسة على خير وجه ، وفي خير أسلوب فرنسى يعد مثلاً من أمثلة الكتابة العلمية الدقيقة الرصينة الواضحة . فنهنته أصدق التهئة بهذا التوفيق المزدوج ، ونسر إليه أن كثيرين ، أى قراء العربية جميعاً ، يودون لو أنه ينقل رسالته إلى لغتهم — ولغته — فيرد إليهم النصوص بحروفها ، وهى متفرقة في كتب عديدة عسيرة الجمع ، فيسدى بهذا النقل خدمة تذكرها له العربية فوق ما أسدى إليها من خدمات وما ينتظر بإذن الله .

يوسف كرم

- ۳ -

نقد يوسف كرم لكتاب :
مبادئ علم النفس العام

تأليف :

د . يوسف مراد

. (مجلة الكتاب - أبريل ١٩٤٨)

مبادئ علم النفس العام

تأليف الدكتور يوسف مراد

٣٩٢ صفحة من القطع الكبير - دار المعارف - القاهرة ١٩٤٨

نقد الأستاذ يوسف كرم

كان حظ علم النفس من الدراسة والتأليف في نهضتنا الحالية أوفى بكثير مما ظفرت به سائر أقسام الفلسفة . ولا عجب فإنه علم الإنسان ، وإنه موضع اهتمام بالغ في أوروبا وأمريكا ، وإن له من التطبيقات في الفلسفة نفسها وفي التربية وفي جميع نواحي النشاط الإنساني ما يجعل منه علماً رئيسياً يهتدى به . وقد ظهر فيه بالعربية عدد غير قليل من المؤلفات القيمة ، بعضها عام يستوعب مسأله كلها ، وبعضها خاص يدرس مسألة أو طائفة من المسائل متقاربة . وإنه لمن حق العربية على أبنائها المشتغلين بهذا العلم أن يعرض كل منهم ما وفق إليه في دراسته حتى نجتمع لنا وجهات النظر المختلفة . وها هو ذا كتاب جديد لمؤلف معروف في الأوساط العلمية بتضلعه في الفلسفة وإحاطته بعلم النفس ، ومعروف لديها ولدى جمهوره القراء بمجلة علم النفس التي أقدم على إصدارها فكان مثلاً يضرب في الشجاعة والتوضيح ، والتي كانت مركزاً لجهود طيبة من معاونين والتلاميذ ، فنشروا مقالات وكتباً روجت للعلم بين مختلف الطبقات .

يتناول محضرته في الكتاب الذي نحن بصدد مسائل علم النفس العام ، فيلم بأطرافها ويحلو دقائقها في ترتيب تعليمي وفي يسر لا يتسنيان إلا للعالم الخبير ، فيبدأ بمثال أو أمثلة مما يجري في الحياة العادية ظاهرة وباطنة ، وينتدج منها إلى التجارب العلمية والحلول النظرية مستفاداً من أوثق الكتب وأحدثها عهداً ، ويستشهد بالطريف من الملاحظات ومقبسة من الأدب العربي منشوره ومنظومه قديمه وحديثه ، فيبين عن ثقافة واسعة في حسنه الناحية ، ويوضح شروحه بأشكال ولوحات أخرجتها « دار المعارف » على نخسیر

منوال . وقد ذيل الكتاب بمعجم إنجليزي عربي لمصطلحات علم النفس ، فجمع في عشرين صفحة مجهوده الشاق في سبيل إيجاد مقابلات عربية لمفردات إفرنجية حديثة . ويمتد بنا القول لو أردنا أن نستعرض فصول الكتاب وأن ندل على ما حوته من تحليلات نفسية وآراء علمية وفلسفية . وإننا لندعو القراء أن يستمتعوا بمطالعة تلك الفصول ، ولا نقصد بحال إلى وصف موجز لا يجدي . على أننا نريد أن نبرز نظرة المؤلف إلى علم النفس وإلى المنهج الذي يرى أن يتبع في دراسته حتى يستبين القارئ مغزى هذا الكتاب وخطره في إنتاجنا العلمي .

ما إن يشرع المؤلف في القول حتى ينبهنا في تصدير الكتاب إلى أن علم النفس لم يصل بعد إلى ما وصلت إليه العلوم الطبيعية « من حيث مجموعة الحقائق العلمية التي كشف عنها ، ومن حيث تنظيمها في صيغة يتفق عليها جميع علماء النفس » وأن الاختلافات « ترجع إلى تباين المذاهب الفلسفية ، وتعقد الحياة النفسية » ذاتها . والواقع أن علماء النفس مهما يدعوا (مختصين) أنهم يعالجون موضوعاً تجريبياً بمنهج العلم التجريبي ، فإن لكل منهم مذهباً فلسفياً يستوحيه ويحاول تأييده . والدكتور مراد ، إذ يعرف هذه الحقيقة ، يعرف أنها لازمة من طبيعة الإنسان باعتباره كائناً عاقلاً ، وأن ليس بالإمكان التجرد عن الفلسفة ، فيصريح (ص ٢) بضرورة اتصال العلوم بالفلسفة « اتصال خضوع وتعاون » ، ويختار لنفسه مذهباً يعتقد أنه المذهب الأحق الأشمل . وهو يشعرنا باتجاهه منذ يقول في الصفحة الأولى إن « ملاحظات أرسطو ما زالت جذيرة بالاعتبار » ، ويورد قول العالم الألماني فوننت « Wunbt » : « لا تتفق نتائج أبحاثي مع المذهب المادى ولا مع المذهب الأئينى الأفلاطونى أو الديكارتي . أما مذهب أرسطو الذى لا يفصل بين الجسم والنفس والذى يعتبر علم النفس جزءاً من علم الحياة ، فهو المذهب الوحيد الذى يمكن اعتباره نتيجة ميثاقية محتملة لعلم النفس التجريبي » (ص ٢) . (وقد قال مثل ذلك بالنسبة لعلم الحياة عالم ألماني آخر مشهور في أيامنا ، هو دريش « Driesch ») . فأرسطو هو المعلم الصادق في

علم الحياة وفي علم النفس : إنه يعتبر الحياة شيئاً مغايراً للجهد ، ويعتبر الشعور شيئاً مغايراً للحياة البيولوجية مع اتصال وثيق بينهما ، ويعتبر الكائن الحي حاصلًا على مبدأ باطن هو قوام كيانه ومصدر أفعاله . وهو بهذه المواقف يعارض المذهب المادى الذى يحاول أن يرد الحياة إلى الجهد ، وأن يجعلها من الحركة الآلية القانون الأوحسد للطبيعة ، وأن يجرد الإنسان من النشاط الدائق ويرد أفعاله النفسية إلى تركيب آلى لعناصر شعورية منفصلة ، هى الإحساسات والصور الذهنية متصورة على مثال الذرات فى الخارج . والدكتور مراد يميز بين الحياة والجهد ، ويحرص على « نوعية » الظواهر النفسية ، ويربط مع ذلك علم النفس بعلم الحياة وبعلم الاجتماع أيضاً (ص ١١ - ١٣) ويقول : « إن مصدر الظاهرة السيكولوجية ليس النفس فقط ، أو الجسم فقط ، بل الإنسان بأكمله » (ص ١١) ، و « إن القانون الأعلى المسيطر على المظاهر البيولوجية والمظاهر السيكولوجية هو قانون التكامل » (ص ٢٦٦) ، وهذا هو « علم النفس التكاملى » الذى يدعو إليه .

أما أن الحى مغاير للجهد فيدل عليه « أن المحرك يحدث نفس الحركة دائماً فى الجهد ، ولا يحدثها دائماً فى الكائن الحى » وأن « فى الجهد رد الفعل معادل للفعل ، أما فى الكائن الحى فالأمر على خلاف ذلك » (ص ٣٨) ، وأما أن الشعور مغاير للحياة البيولوجية فيؤيده أنه « لا يوجد لكل انفعال مجموعة معينة من الاضطرابات الفسيولوجية بحيث يمكن الاستدلال بها على نوع الانفعال » (ص ١١٢) ، وأنها إذا سلمنا بأن الدماغ عضو التفكير فاسننا نعى « أن عمليات التفكير ليست سوى العمليات الفسيولوجية التى يقوم بها الدماغ » (ص ٢٧٨) ، فقد « أدت الدراسات الدقيقة لوظائف الفكر ، كما أدت المشاهدات الإكلينيكية والتشريحات الدماغية ، إلى أنه لا توجد مراكز للصور الحسية والحركية ، ولا مراكز للذكريات ، ولا مراكز للغة من حيث هى فهم وتعبير » . فاللغة مثلاً « وظيفة مكتسبة لها أساس حسى وحركى ، والقيام بحركات اللثة يتطلب مؤازرات عديدة تشترك فى تحقيقها مناطق

واسعة من الدماغ ، بل الدماغ كله ، فإذا أصيبت الألياف العصبية الدماغية التي تربط بين مختلف مناطق الدماغ أدت الإصابة حتما إلى اضطراب الوظائف المكتسبة » ولكن تحسن حالة المريض نتيجة إنبات مناطق أخرى في الدماغ عن المناطق المصابة لتأدية وظيفتها « (ص ٢٧٩ — ٢٨١) مما يشهد بأن الوظائف متميزة من المناطق الدماغية ، إذ أنها تستعويض بعضها عن بعض فتعود إلى العمل . » ومما هو جدير بالملاحظة سير انحلال الوظيفة اللغوية ، فالاضطراب يصيب أولا أسماء الأعلام ثم الأسماء النكرة ثم الصفات ، وأخيرا الأفعال . فإذا كان هناك مراكز خاصة بكل عنصر دون غيره وجب أن تتبع الإصابة نظاماً معيناً . والواقع أنه لا يوجد تناظر بين اختلال الوظيفة اللغوية وسير الإصابات الدماغية « (ص ٢٨٢) . وقد ذهب بعضهم إلى أنه من المستحيل التفكير بدون ألفاظ أو بدون تخيل صور الألفاظ أو صور المحسوسات . وذهب غيرهم إلى أن في مقدرة الإنسان أن يفكر بوساطة معان مجردة . وخلاصة القول في هذه النقطة ، أن مقدار ما يتخلل التفكير من صور يتوقف على مستوى التوتر الذهني . فعندما يهبط المستوى تطفئ الصور على المعاني ، وبالعكس تتضاءل الصور وتفقد من خصائصها الحسية عندما يرتفع المستوى « (٢٦٣ — ٢٦٤) . وقد أراد أصحاب تداعى المعاني أن يفسروا الحياة النفسية بما بين الصور من علاقات تشابه وتضاد وتقارن ، ولكن « كل ما تكشف عنه التجارب التي أجريت في تداعى المعاني هو مجموعة العلاقات التي يمكن أن يفكر فيها العقل الإنساني ... وما يهم علم النفس هو أن يعرف إذا كان هناك إدراك علاقة ما عند الجميع بين لفظين ، وما هي هذه العلاقة ، وما علة إدراكها ، لا بالقياس إلى قوانين الفكر المنطقية ، بل بالقياس إلى تاريخ الشخص ونزعاته وإلى طبيعة المشكلة التي يعالجها وإلى اتجاه التفكير وشئى ملابساته وحواشيه « (٢٦٥) . وقد أراد أولئك الفلاسفة والعلماء أن يقصروا موضوع الإرادة على « النظر في الحركات الإرادية كما يفهمها العالم البيولوجي ، أى الحركات التي تكون مراكز إثارتها موجودة في القشرة الدماغية » ولكن استجابات الإنسان ليست كلها مباشرة ، بل إن له القدرة على إرجاء الاستجابة ، و « ليست الإرادة في مظهرها الأول

سوى مجموعة الوظائف السيكلولوجية عندما تعمل متأثرة لتحقيق استجابة رأى الشخص أن يرجئها » . وإنما ترجأ الاستجابة للنظر في قيمة الفعل ، « فدراسة الفعل الإرادى تنطوى دائماً على أحكام تقويمية » بحيث تكون الإرادة « العملية النفسية التى ترجح كفة الميول التى تبدو فى نظر الشخص أنها أسمى من غيرها » (٣١٥ - ٣١٧) .

وهكذا يسلمنا علم النفس إلى علم الأخلاق دون أن يخرج عن موضوعه أو يعدل عن منهجه التجريبي ، أعنى أن الدكتور مراد يميز وراء الحركات البيولوجية المباشرة والميول الحسية البحتة حركات بيولوجية أخرى تابعة للفكر وميولاً أخرى صادرة عن العقل ، فيستبقى للإنسان إنسانيته ، وقد طالما حاول الكثيرون تجريده منها والهبوط به إلى دائرة العجاوات ، مأخوذين بما بينه وبينها من شبه مادية جزئى غافلين عما بينه وبينها من فارق معنوى عظيم الخطر فى ذاته عظيم الأثر فى مادة جسمه نفسها يكيفها ويجعل منها أداة طيعة لروحه . فالدكتور مراد إذ ينشر هذه النظرة الصادقة لعلم النفس معتمداً على تجربة مستنيرة شاملة ، يقدم خدمة كبرى لهذا العلم ولل فلسفة الخالصة فى آن واحد .

يوسف كرم

- ٤ -

نقد يوسف كرم لكتاب :
مناهج البحث عند مفكرى الاسلام
ونقد المسلمين للمنطق الارسططاليسى

تأليف :

د . على سامى النشار

مجلة الكتاب - مايو ١٩٤٨

(المجلد الخامس - السنة الثالثة - الجزء الخامس)

مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسططاليسى

تأليف الأستاذ على سامى النشار

٢٦٣ صفحة من القطع الكبير - دار الفكر العربى - القاهرة ١٩٤٧

نقد الأستاذ يوسف كرم

« من منطق فقد تزندق » : هكذا قال فريق من المسلمين حين رأوا فريقاً من الذين تقلبوا الفلسفة اليونانية يزيغون عن الدين بسبب أخذهم بقضاياها وتطبيقهم لمناهجها ، دون تمييز بين ما يتفق والشرع وما لا يتفق . أولئك القائلون هم الفقهاء والأصوليون والمتكلمون ، انبروا لتفنيد القضايا المنكرة ، ولنقد المنطق الأرسططالى ، وإقامة منهج يغنى عنه مستخلص من أساليبهم فى التفكير . ولا شك أن هذا الصراع ناحية طريقة من نواحي الثقافة الإسلامية . وقد فطن إلى طرافته وأهميته حضرة زميلنا الأستاذ النشار ، فعكف على دراسته فى جميع مظانه ، مطبوعة ومخطوطة ، عربية وإفريقية ، ونشر مخطوطاً للسيوطى عنوانه « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » وهو بمثابة « ملف القضية » جمع فيه السيوطى أقوال الأئمة فى تحريم المنطق ، وأسباب هذا التحريم ، وأعقبها بملخص لكتاب ابن تيمية « نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان » . ثم أخرج الأستاذ النشار ثمرة دراسته فى الكتاب الذى نقدمه إلى القراء .

يتناول حضرة المؤلف أولاً جميع المسائل المنطقية الواردة فى كتب الفلاسفة الإسلاميين والملخصين من بعدهم ، ويبدل مجهوداً محموداً فى تعيين أصولها ، فيجد أن للرواقية فيها نصيباً إلى جانب نصيب أرسطو . ثم يشرح موقف الأصوليين أو علماء أصول الفقة ، فوقف المتكلمين أو علماء أصول الدين ، من المنطق الأرسططالى حتى القرن الخامس ، فيفصل القول فى تقديم للحد والقياس والمبادئ الأولية عند أرسطو ويعرض فى دقة وعمق آراءهم

الخاصة في الحد والاستدلال ، وما وجدوا لهما من طرق توازي طرق الاستقراء المعروفة عند المحدثين . ثم يورد موقف الغزالي في أمهات كتبه ، ويعقد لابن تيمية فصلين مطولين يعرض فيهما نقده للمنطق والطرق التي أحلها محلها . وينتقل إلى موقف الفقهاء من المنطق بعد ابن تيمية ، ويعقد فصلاً هاماً للمنطق الإشرافي كما ورد بنوع خاص عند السهروردي ، حيث نجد نقداً لبعض مباحث المنطق ومحاولة « من أعمق المحاولات » في اختصار المنطق اختصاراً مبتكراً بالاكْتفاء بالقضية الكلية ، والاستغناء بها عن سائر أنواع القضايا ، حتى يخرج هذا العلم وكأنه علم رياضي .

إن المعنيين بالفلسفة ليعلمون أهمية هذه البحوث . وفي الكتاب بحوث ميتافيزيقية أيضاً ، لأن حضرة المؤلف أراد أن يفحص عن الأسباب العميقة ، من دينية وفلسفية ، التي وجهت الأصوليين والمتكلمين في نقد منطق أرسطو وفلسفته على العموم ، واصطناع منهج آخر وفلسفة أخرى . لهذا كله قرأنا الكتاب بشغف متزايد . إنه كتاب في المنطق المقارن ، وإنه فيما نعلم أول محاولة بالعربية لتأريخ المنطق في الإسلام على الطريقة النقدية العصرية . وقد لحنا فيه إشارات تنبيء بأن جعبة الأستاذ النشار لم تفرغ من بحوث تعرض ، ومخطوطات تنشر في هذا الباب . وكل رجائنا أن يمحى في هذا السبيل فيسدى إلى دراسة الفلسفة خدمة من أجل الخدمات .

يوسف كرم

— ٥ —

**نقد يوسف كرم لكتاب :
الادراك الحسى عند ابن سينا**

تأليف :

د . محمد عثمان نجاتي

مجلة لكتاب - السنة الرابعة - الجزء الثانى
المجلد السابع - فبراير ١٩٤٩

الإدراك الحسى عند ابن سينا

تأليف الأستاذ محمد عثمان نجاتى

٢٣٢ صفحة من القطع الكبير - دار المعارف - القاهرة ١٩٤٨

نقد الأستاذ يوسف كرم

هذا كتاب كما يتمنى أن يرى الدكتور مذكور وقد أهاب بالشباب الجامعى أن يدرسوا الفلسفة الإسلامية على المنهج الذى رسمه . اختار الأستاذ نجاتى مسألة هى من أهم مسائل علم النفس فى القديم والحديث ، فدرسها عند فيلسوف هو أبو الفلسفة فى الإسلام بما قدر لمصنفاته من بقاء ، ورجع بها إلى أرسطو المعلم الأول وغيره من القدماء ، وقد يبصره إلى العلم المعاصر ، فجاء كتابه نموذجاً لعلم النفس المقارن فى تلك المسألة المعينة . وهذا عمل يتطلب اطلاعاً واسعاً دقيقاً . ويتطلب جلدأ على استخلاص النظريات ومقابلتها بعضها ببعض ، وإظهار ما بينها من مشابهات وفوارق ، وقد اضطلع حضرة المؤلف بهذه المهام وقام بها على خير وجه ، فقصده إلى المصادر ، واستعان بكبار المؤلفين ، وأعمل فطنته فى التحقيق والتحليل وليست المسألة التى اختارها فلسفية وحسب ، ولكنها علمية أيضاً ، فإن الإدراك الحسى فعل يشترك فيه البدن ، له فيه آلات ومراكز ، وله فيه آثار وانفعالات ، مما يقتضى وقوفاً تاماً على تركيب البدن وكيفية تأدية وظائفه لأفعالها . ولم يكن ابن سينا فيلسوفاً وحسب ، ولكنه كان طبيباً أيضاً ، وطبيباً عظيماً ، فأولى هذه الناحية من المسألة العناية التى تستحقها . وجرى فى إثره حضرة المؤلف ، فنقب عن جميع مظانها فى مكتبة ابن سينا الضخمة ، وأهمها كتاب القانون فى الطب ، ورجع إلى سائر المظان القديمة وحديثة ومعاصرة ، فجاء كتابه نموذجاً فى علم التشرريح المقارن فى تلك المسألة المعينة ، فاستوعبها استيعاباً تاماً من وجهتيها .

يبدأ حضرته ببيان تقسيم الوظائف النفسية عند ابن سينا ، وهى ثلاثة

أقسام : وظائف يشترك فيها الحيوان والنبات كالتغذية والنمو والتوليد ، ووظائف تشترك فيها الحيوانات ولا حظ فيها للنبات مثل الإحساس والتخيل والحركة الإرادية ، ووظائف تخص الإنسان وحده وهى وظائف العقل . والإدراك الحسى داخل فى القسم الثانى وهو نوعان : إدراك ظاهر بالحواس الخارجية ، وإدراك باطن بحواس باطنة يختلف فى عددها ولكن أهمها الحس المشترك والخيلة والذاكرة . ويشرع حضرته فى دراسة الإحساس الظاهر ، فيعرفه ، ويبين ضرورة تأثير المحسوس فى الحس ، وكيفية هذا التأثير ، أنواع المحسوسات ، والكيفيات الحسية الأولية والمركبة ، والشروط الفسيولوجية للإحساس وهى الأعصاب الدماغية وكيفية الانفعال العصبى . ثم يدرس كلا من الحواس الخارجية على حدة ، عضوه ، وموضعه ، وكيف يحس ، ويورد فى ذلك أهم الأقوال متقدمة ومتأخرة ، مبينة بأشكال واضحة . وأخيراً يدرس الحواس الباطنة كما ذكرها ابن سينا ، فيثبت وجودها ، ويبين مراكزها بوصف تشريح الدماغ ، ويعين أفعالها ، مقارناً كل ذلك بما جاء عند مختلف الفلاسفة والعلماء . مثيراً المسائل ومعالجاً حلها ، مما تتعذر الإشارة إليه هنا ، ويستلزم قراءة الكتاب ، وإن فى قراءته لنفعاً كبيراً .

ولا نأخذ على حضرة المؤلف سوى بعض مأخذه على ابن سينا وأرسطو . يقول مثلاً إنهما يعتبران الوظائف البيولوجية وظائف نفسية ، فلم يميزا بين علم البيولوجيا وعلم النفس (ص ٢٧ - ٢٨) . ونقول إن هذا راجع إلى أن المدلول لفظ النفس عندهما أوسع منه عند المحدثين ، فلمهما يقصدان بهذا اللفظ مبدأ الحياة على اختلاف مظاهرها . ولم يقدرا الدليل على أن الحياة البيولوجية آلية بحتة غنية عن مثل هذا المبدأ ولا يعنى إدراجها فى علم النفس بمدلوله القديم الخلط بينها وبين المدلول الحديث لعلم النفس ، إذ أنها تدرس فى موضعها بالمنهج الذى يناسبها ، ثم تدرس الحيوانات الأخرى ، الحاسة والعاقلة ، بما يناسبها من منهج .

ويقول إن أرسطو وابن سينا يضعان قوى نفسية هي مصدر الوظائف ، وإن العلم بالحديث يرفض القول بالقوى النفسية لأنها أمور لا يمكن إخضاعها للملاحظة والتجربة ، وإن من الخطأ الاعتقاد بإمكان تفسير الوظائف النفسية برها إلى قوى تصدر عنها (٢٨) . ونقول إن أرسطو وابن سينا اعتماداً على العقل الذي يحتم رد المعلول إلى علة من نوعه ، ولا نحال حضرة المؤلف إلا موافقاً على مشروعية هذا التحتم وقد طالما استند إليه في كتابه . وليس للعلم بالحديث أن يرفض القول بالقوى النفسية بحجة أن منهجه مقصور على الملاحظة والتجربة ، بل كل ما يحق له هو أن يخرج هذه المسألة من دائرة بحثه ويدعها للفلسفة . « ومن الخطأ الاعتقاد » أن أرسطو وابن سينا اعتبرا رد الوظائف إلى قوى تفسيراً لها ، وكتابه أبلغ شاهد على ذلك لكثرة ما نقل عنهما من تفسيرات وتعليلات . ويقول حضرته في هذا الصدد أيضاً إن القول بقوى نفسية مختلفة قد يؤدي إلى القول بانفصال الوظائف النفسية بعضها عن بعض ، وهذا يرفضه علم النفس الحديث (٢٨) نقول : وهذا ما يصححه حضرة المؤلف نفسه إذ يذكر « أن ابن سينا في حقيقة الأمر لا يقر بانفصال القوى ، بل هو يثبت وحدة الحياة النفسية » (٢٩) .

ويقول إن الوظائف النفسية التي ينسبها ابن سينا إلى الحواس الباطنة هي في نظر علم النفس الحديث وظائف عقلية ، وإن للإحساس الباطن في علم النفس إحديت معنى آخر غير معناه عند ابن سينا (٣٢) . ونقول إن هذا راجع إلى مجرد اصطلاح فإن مدلول لفظ العقل عند الحديثين أوسع منه عند أرسطو وابن سينا ، وليست دلالة الألفاظ بالاشتراك بين معان مختلفة دليلاً على الدقة ! العقل عندهما قوة إدراك المحركات ، وعند الحديثين جملة القوى المدركة أو جملة المدركات من غير تمييز بين المحرد والمشخص ، ويا حبذا لو قصرنا لفظ العقل على المعنى الذي أراده ابن سينا ، فإن هذا أكثر انطباقاً على الحق ، وأكثر دقة في الاستعمال .

ويقول : « ما المقصود من قول ابن سينا إن الحس يدرك صورة المحسوس ؟ هل هو الشكل الخارجى للمحسوس كما يفهم من كلمة صورة ؟ » (٣٦) . وليسمح لنا حضرته هنا أن نبدي شهيد استغرابنا لصدور هذا التعريف عنه وهو قد درس أرسطو وابن سينا دراسة طيبة ، وهو نفسه قد دل على المقصود فى لفظ صورة فى الإدراك الحسى بقوله : « إنه كل ما نحفظه من آثار المحسوسات المختلفة » (١٧٠) فكان إذن فى غنى عن مناقشة طويلة يعقدها اعتماداً على تعريفه الأول ، وكان أكثر غناء عن القول بعد التعريف الثانى (وهو الصحيح) أن « ليس للرائحة والطعم والحرارة والبرودة صورة معينة حتى يمكن أن يقال إنها تنطبع فى المخ » (١٧٢) إن ما ينطبع فى المخ ، حتى فى الصور البصرية ، هى الآثار الفسيولوجية ، وإن « الصورة » إدراك نفسى ، ولم يقصد أرسطو وابن سينا إلى أن المخ خزانة لصور فوتوغرافية ؟

كذلك يعقد حضرته مناقشة طويلة متعثرة (٦٧ وما بعد) تتبدد من تلقاء نفسها إذا ذكرنا أن أرسطو يرتب الحواس من وجهتين : وجهة كونها آلات إدراك ، ووجهة كونها آلات حياة ، وحضرة المؤلف يورد هذا (٧١) وكأنه لم يورده فإنه لو تدبره عند الشروع فى كتابة الفصل لساق كلامه سياقاً أوضح وأيسر وأحصراً ، وأخيراً كان حضرته فى غنى عن المناقشة فيما وضعه . من خلاف بين أرسطو وابن سينا فى الحس المشترك ، لو أنه أمعن النظر فى النصوص .

على أن هذه المأخذ لا تضير فى شئ الأجزاء الموضوعية من الكتاب ، وهى التى تلخص النظريات الفلسفية والعلمية ، وتعطيه قيمته . وحضرة المؤلف يقول بحق إن كتابه يمثل أول محاولة لدراسة علم النفس السينوى

دراسة علمية صحيحة، وتقريب المسافة بينه وبين علم النفس الحديث (١٨) .
ونحن نؤكد أنها محاولة موفقة جسيمة بالثناء الكثير عليه ، وقد أقنعنا بكتابته
أنه محيط بابن سينا إحاطة واسعة عميقة ، وأنه خليق أن يستخرج منه بحثاً آخر
بل ببحثاً ، فإن ابن سينا بحر عجاج . ولعل الملاحظات السابقة تكون قد
أقنعت حضرة المؤلف أن ابن سينا في كثير من المسائل الفلسفية أقرب إلى الحق
من كثير من المحدثين ، وأن واجب الوفاء للحق يقتضي أن نبرز حقه
والدافع عنه :

يوسف كرم

- ٦ -

نقد يوسف كرم لكتاب :

مؤلفات ابن سينا

للأب جورج قنواى

(مجلة الكتاب - السنة الخامسة - الجزء العاشر - ديسمبر ١٩٥٠)

مؤلفات ابن سينا

بقلم الأب جورج شحاتة قنواتي

٣١ صفحة + ٤٣٥ من القطع الكبير - دار المعارف بمصر - القاهرة ١٩٥٠

(من منشورات الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية)

نقد الأستاذ يوسف كرم

ابن سينا واحد من أعلام الفلسفة والعلم على الإطلاق . وقد شاعت ظروف تاريخية أن تجعل منه أعظم ممثل للعلم والفلسفة في الشرق الإسلامي : فقد كان الكندي رائداً مبتدئاً ، وكانت كتب الفارابي ، وهو فيلسوف كبير من غير شك ، قليلة التداول ، ثم فقدت . فلما جاء ابن سينا تمثل ثمار التفكير الإسلامي مدى ثلاثة قرون ونصف قرن ، وشرع يدون العلوم كما آلت إليه ، فاستوعبها في موسوعتين ضخمتين ، هما كتاب الشفاء الجامع لأقسام الفلسفة والعلوم الجزئية ، وكتاب القانون الجامع لأبواب الطب وما يتصل به ، وصنف كتباً صغيرة ، وكتب عدداً كبيراً من الرسائل في جميع المسائل . وشاعت ظروف تاريخية أخرى أن تجعل منه أستاذاً للغربيين في العصر الوسيط إذ أنهم ترجموا إلى اللاتينية كتاب الشفاء قبل أن يترجموا شروح ابن رشد ، فعرفوا منه ما لم يكن قد وصل إليهم من تعاليم أرسطو وأفلاطون ، وترجموا كتاب القانون وظلوا يعتمدون عليه في دراسة الطب إلى عصر النهضة ، وترجموا كتباً أخرى أفادوا منها كذلك .

فمؤلفاته تراث نفيس للغاية : فيها العلم القديم كله ، وفيها ذلك الأسلوب الذي اتخذته العربية في تأدية العلوم على اختلافها بفضل الجهود التي بذلها المترجمون والمعلمون من السريان والعلماء من المسلمين حتى طوعوا لغة الشعر والخطابة للعلم والفلسفة ، وبلغوا في ذلك من الدقة والقوة بحيث لم يدعوا معنى من المعاني يفوتهم في جميع فروع المعرفة . غير أن المطبوع من هاته المؤلفات قليل مشوب بالأغلاط ، والمتداول منه نادر ، والباقي لا يزال مخطوطاً موزعاً في أنحاء المعمورة . فإذا نشرت جميعها نشرًا علمياً أمكن تحقيق أغراض لنا على

جانب عظيم من الأهمية : إذ نستطيع حينذاك أن نضع قواه يس بما ورد فيها من الاصطلاحات والتعريفات فنستعين بها وننسج على منوالها في نقل العلوم الحديثة ؛ ونستطيع أن نحصل علماً أدق وأوسع مما لدينا الآن عن الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية وبسائر مناحي الفكر الإنساني في ذلك العهد ، ونستطيع أن نقين ما قد يكون زاده ابن سينا من عند نفسه فتوفيه حقه كاملاً من الإعجاب ؛ ونستطيع أخيراً أن نحصل علماً أدق وأوسع عن مبلغ تأثير الفلسفة الأوروبية بإبن سينا في بدء تكوينها .

إذا تم شيء من تلك الأغراض فسيعد حضرة الأب قنواتي في مقدمة رواد هذه الحركة ومن أفعالهم أثراً بكتابه هذا الذي يعتبر خير أداة للباحثين في هذه الناحية من العلم . يخبرنا حضرته أنه بدأ عمله « منذ سنين والنفس مملوءة شوقاً إلى ابن سينا » (ص ١٣) . فهو قد فطن منذ سنين إلى خطر ابن سينا وضروره الإحاطة بمؤلفاته ، وهو قد أحس ذلك الشوق الذي يحسه العلماء ، فكان له من هذا وذاك حافز قوى على مباشرة عمله الشاق ، وكان له من تكوينه العلمى الوافى معوان قيم على حسن تأديته ، ففضى يعمل في أناة وصمت . « فلما نبت فكرة مهرجان ابن سينا فكرت الإدارة الثقافية (لجامعة الدول العربية) أن تنهز هذه الفرصة فتجمع ما يمكن أن تصل إليه يدها من مؤلفاته في بلدان العالم » (*) . فوجدت في الأب قنواتي الرجل المنشود الكفيل بتحقيق أميتها ، « وولت إليه الاضطلاع بهذه المهمة رسمياً » (ص ١٣) وبعث به إلى الآستانة حيث يوجد « من مؤلفات ابن سينا القسط الأوفر ، إذ هناك ما يربو على الألف والخمسمائة مخطوط مشتتة في مكباتها » (ص ١٥) . فطوف بهذه المكتبات « حسب خطة مرسومة لفحص جميع المخطوطات الموجودة فيها مخطوطاً مخطوطاً » (ص ١٦) ، وهو يعرض علينا في هذا الكتاب بحثه وفحصه : فيحضر جميع مؤلفات ابن سينا ، مطبوعها ومخطوطها ، فيجتمع له مائتان وستة وسبعون مؤلفاً ، يرتبها أولاً ترتيباً زمانياً يسمح بالوقوف على

(*) من تصدير الكتاب الدكتور أحمد أمين بك مدير الإدارة الثقافية .

مدى تطور أفكار المؤلف فيقسم حياة ابن سينا إلى فترات ويورد المؤلفات التي كتبها في كل فترة معولا على ما جاء فيها من بيان أو أخبر به المؤرخون (ص ١٩+١٩-٢١). ولكنه يؤثر ترتيبها بحسب المواد فيعقد خمسة عشر فصلا تضم جميع المعارف الإنسانية من فلسفة وعلم ودين ، فيشير إلى محتوى كل مخطوط . ويذكر مظانه ورقم قيده ، ويصفه وصفاً ظاهراً من حيث طوله وعرضه . وطول الكتابة وعرضها ، والمسطرة ، وعدد الكلمات في السطر الواحد ، وأول الكتاب وآخره ، وحال المخطوط ، وتاريخه المقيّد أو المقدر (ص ٢ - ٣٢٢). ويردف ذلك بترتيبات أخرى تغني عن البحث وتوقع على المطلوب دون عناء .

يرى القارئ ضخامة هذا العمل ، ويلربك بداهة فائدته الكبرى ، وقد أننى عليه حضرة الدكتور أحمد أمين بك بقوله في تصديره إنه « عمل مجيد لا يصدر إلا عن رهبنة في العلم كرهبة في الدين » . وأننى عليه حضرة الدكتور إبراهيم مذكور في مقدمته للكتاب ونوه بما استدعاه من علم وصبر وجلد ، وذكر « إنه قد كشف عن كثير من الخطأ واللبس الذي وقع فيه واضعو الفهارس السابقة » وكيف لا يفنى عليه كل من يحس حاجتنا الشديدة إليه ويعلم أن « النقد يسير لكن الفن عسير » ؟ إن حضرة المؤلف يقضى على كل نقد إذ يصارحنا بأنه يقف « مذهولاً إزاء الجراءة التي سخرته على القيام بمثل هذا العمل ، ويعتريه شيء من القنوط عندما يرى الفرق الشاسع بين ما كان يؤمله وما حققه فعلاً » (ص ١٣) . وهذا شأن العالم المطبوع الذي لا يرضى عن عمله أبداً . ولحضرت أنه يقول ما يشاء له الحق أو التواضع أن يقول ؛ ولكننا نؤكد له أن أهل العلم يقفون مذهولين من التوفيق الذي بلغ إليه . ونحن نتوقع منه أن يوالى عنايته بهذا الكتاب ، وإنه لفاعل بلا ريب ؛ ونطمع منه في أن يخرج كتاباً عن فلسفة ابن سينا يكون نموذجاً للدراسة الموضوعية كما أخرج نموذجاً للمنهج العلمي . وإنه لقمين أن يستجيب إلى هذا الأمل وهذا الرجاء .

يوسف كرم

- V -

**نقد يوسف كرم لكتاب : فلسفة المعتزلة
(فلاسفة الاسلام الأسبقين)**

للدكتور البير نصرى نادر

(مجلة الكتاب - مجلد ١٠ - جزء ٩ - السنة السادسة - نوفمبر ١٩٥١)

فلسفة المعتزلة

فلاسفة الاسلام الأسبقين

تأليف الدكتور البير نصرى نادر

الأستاذ المساعد بكلية الآداب ببغداد

الجزء الثانى فى العدل « الإنسان ، الأخلاق ، السياسة »

١٦٨ صفحة من القطع المتوسط - مطبعة الرابطة ببغداد - العراق ١٩٥٩

نقد الأستاذ يوسف كرم

منذ عام مضى قدمنا للقراء الجزء الأول من هذا الكتاب ، ونوهنا بأهميته ، وتمنينا على حضرة المؤلف أن يعجل بنشر الجزء الثانى ، فحقق أمينتنا ، وكان من القلائل الذين نقلوا رسالتهم الإفرنجية إلى لغتنا العربية كما تقتضيه الخدمة القومية وترغب فيه وزارة المعارف رغبة ملحة .

المعتزلة معروفون بأنهم أهل توحيد وأهل عدل ، أما التوحيد فمعناه عندهم نفي صفات الله وردها كلها إلى ذاته تعالى خشية الوقوع فى الشرك بإثبات أشياء إلهية عدا ذات الله ، كالعلم والإرادة والقدرة والعدل واللفظ والكلام وما إلى ذلك مما تثبته سائر فرق المتكلمين ، وقد كان هذا موضوع الجزء الأول . وأما العدل فهو حجته على الفرق القائلة بأن الله هو الفاعل الأوحد فيلزمها القول بأن العقاب الإلهى جائز ، وحاشا لله أن ينسب إليه الجور ، على حين أن العدل الإلهى فى الإثابة والمعاقبة يفترض أن الإنسان فاعل ، وفاعل مختار . هذه القضية الكبرى التى ناضلوا دونها أشد نضال دعته إلى أن يتعمقوا فى ماهية الإنسان وأفعاله ، فتكلموا فى معرفتنا الحسية ، وبخاصة فى معرفتنا العقلية ، وأثبتوا العقل ضد خصومهم ، وتكلموا فى الإرادة وحرية الاختيار ، وفى العلاقة بين العزم والتنفيذ ، وأفاضوا فى الأخلاق فأقاموها على النظر العقلى مبينين مبدأ الالتزام الخلقى ، مثبتين خيراً وشرّاً ، فى طبائع الأشياء بغض النظر عن الأمر والنهى النازلين بالوحى ، محللين أدق تحليل معنى المؤمن ، ومعنى الكافر ، ومعنى الأمر وحلوه

الطاعة ، وموقف من أتى بكبيرة . وبعض الكبائر كشرب الخمر والسرقعة والقتل ، وخاضوا في مسألة الجنة والنار : هل خلقتا مع العالم ؟ وهل هما [خالدتان ؟ وحال أهل كل منهما ، وبحثوا طبعاً في الرسول وصفاته ، وفي المعجزات ، وفي الإمامة ، تلك المسألة التي عاجلتها جميع الفرق باللسان والقلم والسيف : وهذا موضوع الجزء الثاني .

لأنه لموضوع ضخم خطير لا نستطيع هنا أن نريد شيئاً في شرحه على تلك العناوين ، فنكتفي بالإشارة إلى ركنين أساسيين من أركانه يميزان الاعتزال ويشعران بقيمته الفلسفية : وهما وجود العقل ، وقيام الأخلاق على العقل دون الوحي .

العقل قوة تدرك حقائق تفوق الحس (ص ٣٤) : فإذا وجدنا في أنفسنا مثل هذه الحقائق جزئياً بأن لدينا قوة تكتسبها . ونحن نجد في أنفسنا معارف كلية هي التي يتكون منها العلم ، والمعارف الكلية مجردة غير محسوسة . كذلك نحن ندرك العلاقات بين الأشياء ، والعلاقات أمور مجردة ، وندرك الحقائق الأخلاقية الأساسية ، وهي مجردات ، وندرك الله بالعقل لا بالإجماع والآيات ، والله مجرد منزّه عن كل عرض محسوس . ولدينا بديهيات لا شأن للحس في إدراكها ، مثل أن الصدق النافع حسن وأن الكذب الضار قبيح ، ومثل حرية الاختيار والمسؤولية وموضوعية الخير والشر ، فإننا ندرك كل أولئك بداهة . ونحن نرى اللغة تعبر عن الفكر ، ونرى العبارات تختلف بالأمم والأمصار في حين أن دلالة الأحكام على العلم لا تختلف . ولو تصورنا شخصاً أبكم أصم فإنه لا يفكر بلغة معينة ولكنه بالرغم من ذلك يعقل ويفكر . فوجود العقل أمر ظاهر لا يمكن جحده .

وهو ظاهر كل الظهور في إدراك الحسن والقبيح من الأخلاق ، حتى إن الشعوب التي لم يأتها وحى قادرة على معرفة الشريعة وتمييز فكرة الخير من حيث إن الحسن من الطاعات حسن لنفسه والقبيح أيضاً قبيح لنفسه ، ولو لم يكن الحال كذلك لكان شعورنا بالحرية وهمماً ، وهو ليس بوهم ، فإن الإنسان

يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعى والصوارف ، ومن أنكر ذلك أنكر الضرورة ؛ ثم إن التكليف - سواء أكان صادراً عن العقل أم عن الله - متوجه إلى العبد بهذين اللفظين : « افعل ولا تفعل » ، فإذا لم يتحقق من الإنسان فعل أصلاً كان التكليف سفهاً من المكلف وكان متناقضاً ، فإن تقديره « افعل يا من لا يفعل » ثم إن الوعد والوعيد مقرون بالتكليف فلو لم يحصل من العبد فعل بطل الوعد والوعيد أو كان على ما لم يفعل ؛ وأخيراً أليس المتعارف منا مخاطبة بعضنا بعضاً بالأمر والنهى ، وإحالة الخير والشر على المختار ، وطلب الفعل الحسن ، والتحذير من الفعل القبيح ، ثم ترتيب المحازات على ذلك ؟ فحرية الاختيار دليل على قدرة الإنسان على الفعل والترك ، والحرية والقدرة دليل على كفاية العقل لكشف الخير والشر بنفسه وقيام الأخلاق على طبائع الأشياء .

هكذا يعلن المعتزلة سلطان العقل ويؤيدونه فى مختلف المسائل بجميع شتى على ما جلاه الدكتور نادر بعلم ودقة ممتازين ، فى حين كانت الفرق الأخرى تهاجم المذهب العقلى وتفلسف تبعاً للمذهب الحسى . أجل إنها كانت تفلسف مع أن المشهور أن التفلسف كان ديدن الكندى والفارابى وابن سينا ومن نحائهم . الحقيقة أن هؤلاء دعوا بالفلاسفة بسبب اعتمادهم على الفلسفة أولاً واعتبارهم الوعى جملة أخبار لم يكن العقل ليبلغ إليها ، لا بسبب كونهم استقلوا بالفلسفة وأن المتكلمين استقلوا بالعقائد ، فإن علم الكلام حافل بالفلسفة ، ولكنها تلك الفلسفة الحسية كما قلنا ، وهى أحد تيارين جرت فيهما الفلسفة اليونانية ، فنبع التيار الحسى من الماديين والسوفسطائيين والشكاك ، ونبع التيار العقلى من فيثاغوراس وبارمنيدس ثم انجه إلى سقراط وأفلاطون فأرسطو . والغريب أن المتكلمين اعتقدوا أن الحسية والشك فى العقل أقرب إلى الإسلام من المذهب العقلى ، فحملوا على منطق أرسطو بما كان يحمل عليه به السوفسطائيون والشكاك اليونان ، وبدلوا جهوداً جريئة فى استخدام الآراء الحسية لتأييد العقائد كما فهموها . ترى ماذا كان السبب فى هذا الموقف ؟ لا يكفى أن نقول إنه كان تشبث الفلاسفة بقسام العالم وإنكارهم

علم الله بالجزئيات ، فقد كان بالإمكان تصحيح هاتين النظريتين دون إخلال بالمذهب العقلي . فجدير بالاختصاصيين - وقد بان لنا أن الدكتور نادر في مقدمتهم - هي أن يتعرفوا كيف تسربت الفلسفة الحسية إلى العالم الإسلامى ، وكيف صارت هي « الفلسفة خادمة الدين » وكونت والدين علماً واحداً ، وجدير بالاختصاصيين الذين يريدون تجديد علم الكلام أن ينظروا بنوع خاص في تلك الصلة التي أشرنا إليها بين الفلسفة الحسية والإسلام . ومن أعلامهم حضرة الدكتور محمد يوسف موسى ، وقد مس هذه النقطة في مقدمة طبعته « لكتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد » لإمام الحرمين الجويني وأعلن أنه يريد أن يجدد في كتب علم الكلام وأدلته ومشاكله . واعتقادنا أن المجهود الأول للتجديد يجب أن يتجه أولاً إلى المسألة الفلسفية نفسها حتى يتبين إن كانت هناك فلسفة تمثل الحق وما هي هذه الفلسفة وأية صلة يمكن أن تعقد بينها وبين الدين . وإذا تبين أن الفلسفة العقلية هي التي تمثل الحق نظر فيما إذا كان الإسلام ينفر منها حقاً أم أن بالإمكان الملاءمة بينهما . إن الفلسفة الصرفة حقيقة واقعة منذ خمسة وعشرين قرناً ، وهي حاجة أساسية من حاجات الثقافة ، فيجب أن تكون لنا فلسفة ، وبعد ذلك يجب استخدام هذه الفلسفة في فهم الدين حتى يحى هذا الفهم مطابقاً لما ثبتت حقيقته أولاً في الميدان الطبيعي .

يوسف كرم

- ٨ -

نقد د . ابراهيم مدكور
لكتاب يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوربية
في العصر الوسيط

(مجلة الكتاب المصري - مجلد ٥ - عدد ١٧ - السنة الثانية - فبراير ١٩٤٧)

الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط

للاستاذ يوسف كرم (دار الكاتب المصري)

لقد بدأ الأستاذ المؤلف سلسلة مباركة عام ١٩٣٥ ، فأرخ للفلسفة اليونانية في كتاب عد - ولا يزال - من أدق وأكمل مصادرها الحديثة في العربية .
وبقينا نتوقع أن يتابع الخطى ويستمر في السير ، خصوصاً وفي الحلقة الأولى ما يشوق إلى حلقات تليها وترتبط بها . وها هو ذا يحقق رجاءنا ، ويقدم لنا « تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط » فأضاف حلقة أخرى في تكوين السلسلة الذهبية التي يثبدها لتاريخ الفكر الفلسفي .

وقد قسم كتابه هذا إلى مقدمة وأربعة أبواب : فعرض في المقدمة للفلسفة المدرسية في خصائصها ومميزاتها ، وحاول في الباب الأول أن يبين أسسها وأصولها . وفي الباب الثاني أن يشرح عوامل تكوينها ، وفي الثالث أن يوضح مظاهر أوجها واكتمالها ، ثم انتهى به المطاف في الباب الرابع إلى وصف مظاهر انحلالها وتلاشيها . وهكذا بدت هذه الفلسفة على يديه في صورة كائن حي مر بأدواره الطبيعية : من نشوء وتكون ، إلى كمال ونضج ، ثم إلى تدهور وانحلال .

ولسنا في حاجة أن نعرف بمؤلفنا في أسلوبه ومنهجه ، فقد امتاز بالضبط والدقة التي لا تعرف للحشو مجالاً ولا تترك للتردد محلاً ، دقيق اللفظ مضبوط العبارة ، في غير ما غموض ولا تعقيد ، وما أحوج العلم إلى ألفاظ دقيقة تؤديه وعبارات مضبوطة لا تشوه معالمه . وأما منهجه فتطبيق للمنهج التاريخي في صديق ونزاهة ، فلا يصدر إلا عن المنهج الأول ، ولا يحكم على فيلسوف إلا في ضوء ما قال وما كتب . وهو في كل هذا مرتب منسق ، يقسم الباب إلى فصول ، والفصل إلى أعداد ، والعدد إلى فقرات ، تبويب محكم وسير منظم .

وليس بيسير أن نرتب الفلسفة المدرسية المسيحية ونبونها ، لأنها تصدق على مرحلة طويلة من الزمن ، فتبدأ من القرن الرابع الميلادي وتمتد إلى القرن الرابع عشر . عشرة قرون أو تزيد تتلاحق فيها الآراء والأفكار ، وتتشابه الشخصيات والمدارس ، وقل أن نحظى فيها بعقيدة متميزة ، أو تجديد بارز يخرج على القديم المألوف ، وفي هذا ما يحول دون وضع الفواصل المحكمة بين جيل وجيل ، ولا بين مدرسة وأخرى .

ومفكرون هذا شأنهم لا يأنفون من أن يقفوا طويلا عند الدارج والمألوف ، ولا ينفرون من بعض الغريب والمستهجن . وكثيراً ما يردد بعضهم بعضاً ويكررون ويعيدون ، أو يجمعون ويلفنون . وليس شئ أثقل على المؤرخ من أن يجاريهم في سيرهم ويحاول أن ينقل صورة صادقة عنهم ، ومهما لخص واستخلص ونفخ وهذب فلالأصل عليه دون نزاع تأثير .

ولعل هذا هو السر فيما نلاحظه لدى مؤلفنا من وقفات كنا نود لو قصرت ، وأسماء ربما كان الأولى أن يمر عليها مر الكرام ، ويظهر أن متابعتها للقرون في تلاحقها قضى عليه بأن يسرد في كل قرن طائفة من أسمائه ، كيفما كان وزنها ونوعها . وأخشى ما أخشاه أن تطغى مدارس وأشخاص من الدرجة الثانية أو الثالثة على تلك التي تعد في الدرجة الأولى . وعلى كل يشعر القارئ بأنه كان في حاجة إلى بيان أتم وتوضيح أكثر للخصائص العامة والمميزات الرئيسية للجيل أو المدرسة ، بدل تتبع بعض الأفراد في حياتهم ومؤلفاتهم . ولا شك في أنه يفيدنا أن نقف على حركة بعض الآراء والنظريات الكبرى ، لا أن نضل في ثنايا بعض التفاصيل والجزئيات .

ومهما يكن من أمر هذه الملاحظات ، فإن « تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط » لوحة متنوعة للفلسفة المسيحية ، وقد سدد نقصاً

كنا نحس به جميعاً في اللغة العربية . وسيجد فيه طلاب الفلسفة الإسلامية مجالاً للمقارنات وموازنات كثيرة ، وسيدركون أكثر من ذى قبل أن فلسفة القرون الوسطى — مسيحية كانت أو إسلامية أو يهودية — تخضع لعوامل متقاربة ومتشابهة . وكم نود لو وقف مؤلفنا الفاضل عند أوجه التشابه والتقارب هذه ، ولو قليلاً ، ولكنه آثر فيما يظهر أن يرجئها إلى حلقة أخرى من سلسلته المتصلة .

وإنا إذ نقدر ونسجل مجهوده الحالى نرجو له دوام العافية والتوفيق ليتحفنا بثمار جهوده المستقبلية .

ابراهيم مذكور

- ٩ -

نقد د + محمد يوسف موسى
لكتاب : تاريخ الفلسفة الحديثة

تأليف

يوسف كرم

(مجلة الكتاب - مجلد ٨ - جزء ٧ - السنة الرابعة - يوليو ١٩٤٩)

تاريخ الفلسفة الحديثة

تأليف الأستاذ يوسف كرم

٤٥٦ صفحة من القطع الكبير • دار المعارف • القاهرة ١٩٤٩

نقد الدكتور محمد يوسف موسى

الأستاذ بكلية أصول الدين

الأستاذ يوسف كرم معروف بالحرص على البحث ، وحب الحقيقة أنى وجدها ، وبالتأني والصبر . وله ، مع هذا ، عقل نافذ وبصيرة كاشفة .

والكتاب الذى نقدمه اليوم للقراء أعرف أنه يعمل فيه منذ أكثر من خمس سنوات ، فقد حدثنى ، وأنا على سفر إلى فرنسا عام ١٩٤٥ ، بأنه نضج له فى الفلسفة الحديثة آراء ، وبأنه يرد أن يتاح له قريباً نشرها . وحين يقول ' هذا الأستاذ كرم ، وهو المتواضع بطبعه ، يكون قد وصل إلى الكثير مما يجب إذاعته . وهذا ، حقاً ، ما يلمسه القارئ لمساً من هذا الكتاب الحافل الذى صدر عن عالم حجة فى الفلسفة . إنه لا يكتفى ، شأن مؤرخ الفلسفة ، بعرض المذاهب والآراء ، بل يناقش كل ذلك فى عسر ودقة ، حتى ليكون من الحق أن نقدر بأن كتابه هذا كتاب « فى الفلسفة الحديثة » ، فوق أنه كتاب فى تاريخها .

١ - فى الباب الأول تكلم المؤلف عن عصر النهضة (القرنين الخامس والسادس عشر) ، وهو عصر حافل بمفكرين مختلفي النزعات ، ما بين أفلاطونيين ، وأتباع لابن رشد ، وطبيعيين ومفكرين آخرين مهملوا حقاً للنهضة بالاعتماد على العقل وحده .

٢ - وفى الباب الثانى يدور الحديث على القرن السابع عشر ، عصر الهدوء والبناء ، بعد الشك والهدم . فى هذه الفترة نرى أمهات المذاهب الفلسفية تتكون ويشتد سوقها . فى إنجلترا - كما يقول المؤلف نفسه ص ٤٢ - يتوطد المذهب الحسى ، وفى فرنسا يبرز ديكارت بفلسفة عقلية روحية نستطيع

أن ننتجها بالجديدة ، ولو أن عناصرها ترجع إلى المدرسين ، فينتشر أثرها إلى جميع المفكرين ، وستظل الفلسفة إلى أيامنا تابعة لهؤلاء .

في الفصل الأول من هذا الباب تكلم عن بيكون الذى يرى - ص ٤٤ - أنه نفذ إلى ماهية العلم الاستقرائى ، وفصل القول فى الطرق التجريبية حتى لم يدع مزيداً لمستزيد .

وفى فصل ثال تكلم عن ديكارت وناقشه نقاشاً عسيراً أبان فيه (ص ٦٥) أن منهجه فى بعض مراحله غير مقبول ، وأن مبدأ : « أنا أفكر وإذا فأنا موجود » غير أصيل لأنه يرجع للقديس أوغسطين (ص ٦٦) وأن الفكرة التى يبنى عليها أدلته الثلاثة على وجود الله غير سليمة (ص ٧٢ و ٧٣) وأنه أخيراً مع هذا كله قد أحدث انقلاباً خطيراً فى عالم الفكر ووضع دستور الفكر الحديث واستحق أن يدعى أبا الفلسفة الحديثة .

وفى الفصل الرابع تحدث لنا عن بسكال ومذهبه الذى هو - كما يقول (ص ١٠٠) : « فى جملته عبارة عن استخلاص النتائج المنطوية فى مذهب ديكارت » .

وبعد هذا وذاك تكلم المؤلف عن هوبس وجون لوك ومالبرانش وسبينوزا ولبنتز . وفى كل ذلك يعرض مذهب الفيلسوف . ويناقش ويقارن ، ليبين مبلغ ما فيه من حق وما له من أصالة .

٣- والباب الثالث ينخصه للفلسفة فى القرن الثامن عشر . وأظهر ما يبدو فى فلاسفة هذا العصر اشتراكهم فى تحليل المعرفة ونقد العقل والدين والنظم الاجتماعية والسياسية . (ص ١٤٥) .

فى فرنسا تكلم ، فيما تكلم عنهم من فلاسفة ، عن كوندياك (١٧١٥-١٧٨٠) الذى صار فى زمنه زعيم المدرسة الحسية . كما تكلم عن مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥) وفلسفته فى القانون ، وآرائه فى الحكم وأشكاله ومبادئه ،

وعن غرضه الذى كان يهدف له و « هو أن تكفل الحكومة الحرية وعلى خير وجه مستطاع » (عص ١/١٧).

فلذا أراد المؤلف ، بعد هذا ، الحديث عن الفلسفة فى ألمانيا ،
نخص « كنب » وحده بالحديث الطويل الذى تتمثل فيه دقة العرض وقوة
النقاش .

تكلم أولاً عن حياة الفيلسوف العقلية ، وتدرجه فى تفكيره الفلسفى
الذى بدأ فى رسائله ومؤلفاته الكثيرة . ثم يختم بتعقيب عام تناول به المذهب
من جميع أطرافه ويختمه بقوله : « كنا إذا متسامحين لما سمينا الحرية والخلود
والله مسلماً العقل العمل ، إنها فى الواقع مصادرات لا يسمح المذهب بقبولها
ويضعها الفيلسوف وضعاً . وماذا فعل فى النهاية ؟ محا الميتافيزيقا أول الأمر
فأخطأ فهم المعانى الأخلاقية الكبرى ، وقلب الوضع الطبيعى لفلسفة الأخلاق
رأساً على عقب ، ثم عاد فأثبت الميتافيزيقا ليحفظ للأخلاق ومعانيها بقيمة ما ،
فدلنا على استحالة الاستغناء عن الميتافيزيقا ، وبعبارة موجزة ، إنه هدم
بيده البناء الذى شاده ، وتلك عاقبة المبطل مهما يؤت من مقدرة (ص ٢٤٥)

٤ - وفى البابين الرابع والخامس أدار المؤلف الحديث عن الفلسفة فى
القرن التاسع عشر ، هذا القرن الذى شهد مجهوداً كبيراً فى التركيب والبناء ،
بعد ما كان فى القرن الذى سبقه من تحليل ونقد .

فى النصف الأول من هذا القرن . نجم فى ألمانيا فختى وشلنج وهجل
وشوبنهاور ، الذين دللوا على مقدرة عظيمة فى التركيب والتنسيق وإن
كانوا قد استمدوا مادتهم من كبار الفلاسفة السابقين (ص ٢٤٨) ومن بعدهم ،
فى ألمانيا أيضاً ، ظهر نيتشه تلميذ شوبنهاور فيما ذهب إليه فى الأخلاق .

وفى إنجلترا برز من أنصار المذهب الحسى بنتام وجيمس مل ، ثم جون

ستيورات مل الذى طبق هذا المذهب فى فروع شتى من المعرفة ، منها المنطق والأخلاق (ص ٣٢٧ و ٣٣٠) .

وأخيراً ، فى فرنسا فى هذا القرن التاسع عشر ، نجد الفكر الفرنسى قد استعاد — بعد الثورة — أصالته بعد ما كان صدى للفكر الإنجليزى فى القرن الثامن عشر . ونجد أكثر رجاله قد اتجهوا نحو المذهب الروحى الذى يعد للآن طابع التفكير الفرنسى (ص ٢٨٢) .

كما نجد مفكرين آخرين يرون فى علاج تدهور المجتمع وجوب الاعتراف بسلطان يوحد العقول جميعاً ، وهذا السلطان فى رأس هؤلاء الواقعيين هو العلم القائم على الواقع .

ومن هؤلاء الواقعيين أوجست كولت الذى يرى أن الشرط الأول لإصلاح المجتمع إعادة وحدة الاعتقاد إلى العقول ، كما كان الحال فى العصر الوسيط ، ولكن بالعلم لا بالدين (ص ٢٩٩) .

٥ — وصلنا الآن إلى الباب السادس ، وهو الأخير ، الذى خصصه المؤلف للحديث عن الفلسفة فى النصف الأول من هذا القرن الذى نعيش فيه .

فى هذه الفترة ، بخاصة فى أمريكا وإنجلترا ، المذاهب العملية أو « البراجماتزم » التى تغلب فكرة الحياة والعمل على العلم ، وترى العقل غائباً فى جوهره يتجه إلى العمل لا إلى النظر (ص ٣٩٣) .

وفى فرنسا نجد المذهب الواقعى يجد له أنصاراً أقوياء فى إميل دوركيم واضع علم الاجتماع المعاصر ، ولينى برول وغيرهما من الاجتماعيين المعروفين ؛ أما المذهب الروحى فيجد له زعيماً قوياً فى شخص هنرى برجسون أكبر فيلسوف ظهر فى فرنسا منذ بعيد (ص ٤٢٧) . وقد رأى الأستاذ المؤلف ، لذلك ، أن يحتفل به وبإنتاجه الفلسفى فأعطانا تلخيصاً طيباً لكتبه الرئيسية التى نحوى عرضاً شاملاً للمذهب (ص ٤١٧ وما بعدها) .

هذا وبعد كلمة قصيرة جداً عن 'فلسفة الظواهر' الـ « فينومينولوجيا »
في هذا العهد الحاضر ، يحتم الأستاذ المؤلف كتابه الحافل بمخاطمة دقيقة على
وجازتها . لقد أبان فيها « أن المذاهب الكبرى معينة منذ زمن طويل يرجع
إلى اليونان » كما أبان أنه لهذا كان « تطور الفلسفة عبارة عن تداول هذه
المذاهب وما تنطوي عليه من مسائل وحلول ، تداولاً خاضعاً للبيئة العقلية
والعوامل التاريخية وأمزجة الفلاسفة » (ص ٤٣٩) ومثل هذه الفلسفة
التابعة للتجربة الذاتية لا يجد العقل العام فيها مقنعاً ، كما يقول الأستاذ المؤلف ،
« فإن العصر الحاضر على تضارب الآراء فيه ، تواق إلى فلسفة تكفل الأخلاق
والدين » .

وبعد ، فالأستاذ المؤلف لا يكتب للعامة ، بل لمن راضوا أنفسهم على
الفلسفة ولديهم فكرة واضحة عن التفكير الفلسفي في العصر القديم والعصر
الوسيطة .

وهو يقارن أحياناً كثيرة ، أى إذا تطلب الحال ، بين التفكير في العصر
الذي يؤرخه هذا الكتاب وبين العصور التي سبقتة . لهذا كنا نود أن يدخل
الفلسفة الإسلامية في هذه المقارنات ، ولا سيما أن مواضيع المقارنة خصبة
وكثيرة ، مثلاً بين الغزالي وديكارت ومالبرانش : في ضرورة الشك المنهجي ،
ومذهب المناسبات Occasionalisme ، وبين ابن رشد وسبينوزا
في وجوب الفصل بين الدين والفلسفة .

ثم لا أحب أن تحول الصداقة بيني وبين الأستاذ المؤلف من القول بأنه ،
لإيمانه القوى بالدين ، كان يبادر دائماً بالاعتذار عن رجال الكنيسة كلما وجد
منهم قسوة في معاملة بعض المفكرين . وأذكر ، من باب التمثيل ، ما كان
بالنسبة إلى كل من كوبرنيك وجيوردانو برونو وجليلو .

ذلك ، والمؤلف ، لإيمانه بالدين والعقل معاً وبآرائه التي بها في الكتاب ،
تراه من أصحاب المذهب العقلي ، أو بعبارة أدق من المدرسين المحدثين .
والأمنية التي يتمناها هي الوصول إلى فلسفة تتفق والأخلاق والدين .

أما هذا الكتاب الغنى بمواده وبالأراء القيمة التي نجدها للأستاذ المؤلف بين تضاعيفه ، والذي يقسوم على أدق المصادر الأصلية ، والذي سار فيه على المنهاج الذي يجب أن يأخذ نفسه به . وورخ الفكر ، وإن شاب ذلك أحياناً جعل الرأى الخاص مقياس تقدير الفيلسوف- نقول إن هذا الكتاب مما لا يسع دارس الفلسفة أن يستغنى عنه .

أما أناقة الطبع ، والدقة البالغة فيه ، فيكفى أن يقال في ذلك بأنه نشر « دار المعارف » .

ولا يظن صديقنا الفاضل الأستاذ المؤلف أن له أن يريح نفسه بعد إتمام هذا العمل الضخم . إن عليه الآن ، وقد توفرت لديه المواد اللازمة ، أن يعمل على تنويع هذا العمل بإصدار معجم فلسفى يتناول بالتعريف والنقد المصطلحات الفلسفية المختلفة التى اتصل بها فى أثناء بحثه الطويل فى العصور المختلفة المتعاقبة للفلسفة ، وهو فاعل قريباً إن شاء الله تعالى .

محمد يوسف موسى

القسم الخامس

قبيل الوفاة

ويتضمن هذا القسم :

١ - مقالة للدكتور مراد وهبة بجريدة الاهرام

(دون ذكر لاسم كاتبها)

٢ - خطاب من الأستاذ يوسف كرم

للاستاذ اميل زيدان بخصوص المقالة

المنشورة بالاهرام *

استاذ الفلاسفة موجود في طنطا

بيته تهدم وضاعت مؤلفاته . . وبدأ من جديد . .

في شارع الشيتي رقم ١٠ بطنطا ، وفي حجرة متواضعة ،
يجلس فيلسوف كبير ، اسمه يوسف كرم . . جسمه غير قادر
على حمل عقله الكبير . . وافكاره هي التي تتحرك فقط . . يمضي
وقته حبيس الحجرة ، يجلس على كرسى من الخشب ، وامامه
رفعة من الخشب لها أربع أرجل يبدو انه يستخدمها كمكتب . .
عليها بضع أوراق فيها خطوط سوداء . . والحجرة خالية من كل
شيء الا من سرير بسيط ، وهذا الكرسى ، وتلك المنضدة . .
ليس فيها كتب ولا مراجع ولا مكتبة .

لأنها جميعاً اختفت مرة واحدة . . فقد انهار المنزل الذي كان يقيم فيه
سابقاً ، قبل أن ينتقل منه بيومين . أما هو فقد غادره ونجا من الموت .
وراحت مؤلفات عظيمة استغرق تأليفها أكثر من عشرين عاماً . . ترجيات
دقيقة لبعض كتب أفلاطون وأرسطو وأفلوطين

إن حياة يوسف كرم كحياة الفيلسوف الألماني «كانت» . فهو لم يتزوج ،
ولكنه يعيش مع أخته . يكتب ويفكر بانتظام ، والصداع يلزمه في أوقات
محددة تبدأ من الثامنة صباحاً وتنتهي في الثانية بعد الظهر . وبعد أن يخفئ
الصداع تخرج الأفكار من جديد وتنتقل إلى الورق .

قلت : ظاهرة غريبة .

قال : الغريب هو أمر هذا الجسم . يبدو أنه آلة دقيقة جداً . لأنها تتحرك
بانتظام حتى في انحرافها .

قلت : ما هي قصة حياتك ؟

قال : ليست هناك قصة .. إنها بسيطة جداً . ولدت فقيراً وتعلمت فقيراً .
وتوقفت عند نهاية المرحلة الثانوية ، والتحقّت بوظيفة في البنك الأهلي .
قلت : في أى سنة ؟

قال : لا أذكر ؟

قلت : لماذا ؟

قال : شكليات .. وكنت أهوى قراءة الكتب الفلسفية ، فادخرت جزءاً
من مرتبى وسافرت إلى باريس . وهناك درست الفلسفة . وفي عام ١٩٢٥
كتب إلى عميد كلية الآداب في ذلك الوقت الدكتور طه حسين خطاباً يخبرني
فيه أن الجامعة في حاجة إلى أمثالي .

وجاء الرجل إلى مصر ، وظل يواصل تدريس الفلسفة وتأليف الكتب
الفلسفية أكثر من ربع قرن . ولا يحس به إلا عشاقه . وأصبح من بين تلاميذه
أساتذة ورؤساء أقسام أمثال الدكتور عثمان أمين والدكتور عبد الرحمن بدوي
يعطى ولا يأخذ إلا مرتباً ضئيلاً . مع أنه يمثل مرحلة جديدة في تأليف
الكتب الفلسفية . ألف عن تاريخ الفلسفة منذ نشأتها حتى عصرها الحاضر في
ثلاثة كتب ضخمة : « تاريخ الفلسفة اليونانية » و « تاريخ الفلسفة الأوروبية
في العصر الوسيط » و « تاريخ الفلسفة الحديثة » . وكلها « دقة في التعبير ،
وأمانة في العرض ، وعمق في النقد » . وهذا تعليق فضيلة الشيخ
مصطفى عبد الرازق عندما أهداه يوسف كرم الكتاب الأول .

وفي عام ١٩٥٧ أخرج أول كتاب له عن آرائه هو ، لا عن آراء
الفلاسفة ؛ اسمه « العقل والوجود » .

وهو يرى أن الفلسفات الحديثة عقيمة لأنها خالية من العقل وخالية
من الروح وخالية من الإيمان . وهو يأخذ على نفسه أن يتخذ الفلسفة الحديثة
من هذا العقم . وهو لذلك لا يزال يمارس الكتابة والتأليف ، ولكن في
هذه المرة بلا مراجع . وهذه هي المرة الثانية التي يكتب فيها فيلسوف وليس

أمامه كتب يلجأ إليها . أما المرة الأولى فقد حدثت لفيلسوف فرنسي اسمه مورويسير ، اعتقله الألمان في الحرب الأخيرة . ألف كتابا وهو في المعتقل . وخرج الكتاب إلى النور وليس فيه إشارة إلى صفحات مقتبسة من مراجع . ويوسف كرم مشغول الآن بكتابه نظريته في الأخلاق . وفي دار المعارف كتاب آخر عنوانه « الطبيعة وما بعد الطبيعة » ضمنه آراءه في الله وفي النفس الإنسانية وفي الكون . وبجانب هذا وذلك عمل ضخم كبير .. هو المحاولة الأولى من نوعها في الشرق .. إنه معجم يحوى معاني المصطلحات الفلسفية . ويساعده في هذا العمل الضخم كاتب كان في محكمة طنطا ثم نقل إلى محكمة الاستئناف بالأسكندرية فأخذ معه كل المعاني الفلسفية لإعادة كتابتها نيابة عن يوسف كرم الذى لم تعد يده تقوى على حمل هذه المعاني الفلسفية وإسقاطها على الورق .

والفرصة الآن أمام وزارة الثقافة وأمام المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية . إن المسألة كلها ليست إلا رعاية لهذا الفيلسوف العظيم . ورعاية الأدباء والفلاسفة والعلماء مسألة شائعة . ففي فرنسا محرم على العالم النفسى يونج أن يتحرك إلا بأذن من الدولة . وقد أراد مرة أن يسافر إلى مصر لمقابلة الفنان حبيب جورجى فمنعته الحكومة الفرنسية من السفر بحجة إنه مريض بالقلب وفي أمريكا كان أينشتين يقيم في فيلا بالبحان ، بها معمل خاص لإجراء التجارب .

إن أصحاب الفكر هم عنوان الصحة العقلية للدولة ورمز التقدم والتطور .
ويوسف كرم واحد من هؤلاء .

مقال بجريدة الاهرام بتاريخ ٢٦/١٢/١٩٥٨

رسالة المرحوم يوسف كرم الى

الاستاذ اميل زيدان

سيدي الأستاذ الجليل اميل زيدان

تحية خالصة - وبعد فقد حظيت مساء أمس بزيارة الأستاذ الحسيني موفداً من سيادتكم للتحقيق في مرضى ومعاملة الجامعة لي . وإني شاكر لسيادتكم هذه العناية أجزل الشكر ملح في طلب غرض النظر عن هذه المسألة . برمتها فلمني أخشى أن يفهم قراء «المصور» الأغر أن هذه طريقة للاستجداء . وأنا للآن لا أعرف كاتب المقال المنشور في «الأهرام» . انه طبعاً أحد زواري تطوع من تلقاء نفسه بكتابته ظاناً انه يؤدي لي خدمة ، ولكني لم ألتحدث إلى أحد بشيء من هذا ولست طالباً شيئاً ولا أحب أن يعتقد أحد أني طالب شيئاً تصريحاً أو تلميحاً وسيادتكم تعلمون أني لم أعود شغل الناس بشخصي ولم أعود من باب أولى « الشحاذة » ولو كانت علمية .

فأرجوكم أحر الرجاء أن تضربوا صفحاً عن هذا الأمر وتقبلوا
شكري الصادر من صميم الفؤاد مع تحبتي ووفائي ،

المخلص
يوسف كرم

اقيم السادس

بعد الوفاة

ويتضمن المقالات التي نشرت بمجلة ميديو (العدد الخامس) :
في ذكرى يوسف كرم
والمقالات على النحو التالي :

- ١ - الأب الدكتور جورج قنواني : مقلمة
- ٢ - د + ابراهيم مذكور : الزميل يوسف كرم
- ٣ - د + محمد يوسف موسى : الى صديقي يوسف كرم
- ٤ - د + عثمان امين : يوسف كرم الفيلسوف
- ٥ - د + نجيب بلدي : الفلسفة العربية بين التشدد والترحيب
- ٦ - د + مراد وهبة : مات يوسف كرم

فى ذكرى يوسف كرم

كلمات زملاء وأصدقاء

(نشرت فى مجلة « ميديو » العدد الخامس اثر وفاته)

توفى الأستاذ يوسف كرم فى ٢٨ مايو ١٩٥٩ وكان العدد الخامس من مجلتنا « ميديو » على وشك الظهور . ولما كان الفقيه من أعز أصدقائنا ومشجع المجلة منذ نشأتها ، أسرعنا فى الطلب من بعض أصدقائنا وأصدقاء يوسف كرم أن يشتركوا ببعض صفحات من المجلة خصصناها لذكراه . فلبوا طلبنا مشكورين .

ولما قرر المجلس الأعلى للعلوم والفنون أن تقسوم لجنة الفلسفة والاجتماع بتحضير كتاب تذكارى لذكرى فليسوفنا العظيم تحت إشراف صديقنا الدكتور عاطف العراقى ، تراءى لأعضائه أنه يستحسن أن تترجم من الفرنسية مقالات « الميديو » . وكلفت بهذا العمل .

وهذه هى عناوين المقالات وأصحابها : —

د . جورج شحاتة فنواى : مقدمة .

د . إبراهيم مذكور : الزميل يوسف كرم .

د . محمد يوسف موسى : إلى صديق الأستاذ يوسف كرم .

د . عثمان أمين : يوسف كرم الفيلسوف .

د . نجيب بلدى : الفلسفة العربية بين التشدد والترحيب .

د . مراد وهبة : مات يوسف كرم .

الأب فنواى

مقدمة للأب الدكتور جورج شحاتة قنواى

انتقل إلى رحمة الله في ٢٨ مايو ١٩٥٩ في هدوء بمدينة طنطا ، بعد مرض طويل الأستاذ يوسف كرم .

وقبل ذلك بعشرة أيام كنا كالمعتاد قد ذهبنا لنزوره في منزله الهادئ . ولو أنه كان متعباً ولكن لم يكن بادياً عليه ما ينبتُ بنهاية سريعة على هذا النحو . فكان يواصل على المهمل وبصعوبة مؤلفه الخاص بالأخلاق وكان يشرع أن يجمع في كتاب آخر أروع النصوص الخاصة بالتصوف .

وفوق كل هذا كان على عادته ، مستسلماً في تواضع إلى الإرادة الإلهية وقابلاً مسبقاً ، بدافع من حب عميق ، ما قدره الله له .

إن الصداقة العميقة التي طالما أظهرها لنا ، والتشجيع والنصائح السديدة التي أسداها لنا برقة فائقة ، كل هذا يوجب علينا أن نجتمع على وجه السرعة في هذا العدد من «ميديو» كلمات التقريظ الصادرة من بعض أصدقائه وزملائه . وكان من الممكن أن نجتمع عدداً أكبر منهما غير أن مجلة «الميديو» كانت تحت الطبع ولم يتسن لنا الوقت للاتصال بأصدقاء آخرين .

ونحن نقدم لهم الاعتذار هنا .

وكما هي هذه الكلمات ، فلإنها تعطى فكرة عن المكانة التي كان يحتلها في مختلف الأوساط التي اتصل بها .

وقد أكد المطران هوبر الذى عاشه بغير انقطاع على الجانب الروحي وعلى الإيمان العميق لهذا الفيلسوف الذى وجد في معتقده الدينى القوة لمواصلة بدأب تحقيق مثله الأعلى في توثيق الروابط بين مختلف المعتقدات .

والأستاذ نجيب بلدى ، من جامعة الإسكندرية يبرز بشكل رائع أصالة العمل الفلسفى ليوسف كرم مبيناً بصفة خاصة . كيف استطاع أن يقهر ،

بمهاره ليس لها مثيل ، الصعوبات اللغوية التي يجب على المفكر العربى المعاصر أن يتغلب عليها .

أما شهادة الدكتور محمد يوسف موسى ، الأستاذ السابق فى كلية أصول الدين فى جامعة الأزهر - وهو نفسه أزهري وحالياً رئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق فى جامعة القاهرة فهى لها رزها لأنها تفيد مدى ما بلغه فكر يوسف كرم وما ارتفع إليه شخصه فى تقدير الأوساط التى كانت تبدو أنها بعيدة عنه .

وقد أبرز الدكتور إبراهيم مذكور ، الأمين العام لمجمع اللغة العربية بالقاهرة والذي كان طوال سنوات زميلاً ليوسف كرم ، قد أبرز بشعور رقيق ودقة فى التعبير الصفات غير العادية التى كان يتحلى بها صديقه ، تلك الصفات التى أكسبته التفاف القلوب حوله .

أما الأستاذ الدكتور عثمان أمين ، أستاذ الفلسفة فى جامعة القاهرة والذي كان تلميذاً ليوسف كرم فيعيد بمناسبة زيارة قام بها للقياد قبل وفاته بعدة أيام ذكريات للماضى ويبدى عرفانه بالجميل نحوه .

وأخيراً السيد مراد وهبة أشد تلامذة يوسف كرم حماساً ، حاول فى جريدة وطنى الأسبوعية ، أن يستخلص بعبارات قصيرة وحادة رسالة الفيلسوف .

فى عالم يسوده الإنقسامات التى يسببها الحقد والكراهية ، والتى تلهث وراء السيطرة المادية بلهف مضطرب ، يرسم وجه يوسف كرم فى آفاقنا كرمز للتشجيع والأمل فلن يعترهم القنوط لزاء المهمة الثقيلة لتكوين شببية تستطيع أن تحسن التفكير وتتعلق بالحقيقة من مختلف جوانبها تبرز حياة وأعمال يوسف كرم كدليل قاطع على سيطرة الفكر والقوى الروحية على المادة . ليتغمده الله برحمته .

الزميل . . يوسف كرم

للاستاذ الدكتور ابراهيم مدكور

كان زميلا لى طوال ما يقرب من ٢٥ سنة ولم أكن أعرف قط من قبل إلا أنه على الرغم من ذلك كان يبدو وكأنه ظل دائماً رفيق الطفولة وسنى الشباب الأول ثم فرقتنا الظروف عن بعضنا . ولكن فراقنا هذا لم يكن إلا سبباً فى تقوية صداقتنا . لم أكن أقابله إلا نادراً - ولما كان يتصادف أن أراه ثانية كنت أشعر أنى لم أتركه أبداً . لم نكن نقابل أكثر من خطاب أو اثنين فى السنة ولكن عندما كنت أقرأ رسائله كان إحساسى به أنه ما زال هو نفس الرجل الذى كان فى الماضى مرتبطاً فى سواء شديد القرب منى أو بعيداً جداً عنى صاحب جودة وبهاء عادل ومنصف غاية فى البساطة دون أى أثر للتصنيع لم يقرب منه أحد على ما أعتقد أو تعامل معه إلا وشعر بفائق حفاوته وكرامته لقاءه . لئى لم أره فى يوم غاضباً أو ثائراً أو مكثراً من الشكاوى بدون مسوغ .

كان قد أخذ على نفسه عهداً ألا يطلب من هذه الدنيا سوى ما هو أقصى الضرورى ولذا كانت المشاكل التى تسببها الحياة تبدو أمامه نسبياً أمراً ميسوراً .

لم يكن موضوع ترقية فى الدرجة يشغل باله أو زيادة فى المرتب أو الحصول على لقب أو وسام ، لكنى أستطيع أن أشهد أنه كان فى نظر زملائه وطلابه مقدراً بما يرتفع فوق اعتبارات الألقاب والرتب .

لم يكن يشكو من الناس لأنه كان يعتمد غرض النظر عن نقائصهم .

كان يتغاضى عن الإساءة التى فى مقلوبهم أن يلحقوها به موهماً بأنه لا علم له بها وكان الدافع عنده إلى ذلك سمو نفسه وعطفه على النفوس الضعيفة . لذا ما كان يحول بخاطر أحد أن يؤذيه عمداً اللهم إلا إذا كان قد فقد الإحساس بالكرامة أو كانت نفسه سوداء .

وعندما كان يرى المظالم ترتكب كان يعبر عن استيائه مع الإسراع إلى
الضحية لإحاطتها بمظاهر الشفقة . وقد كان يخافه لا يقل حناناً عن عطفه .
كان يعطى من ذاته ومن علمه لا يتهرب أبداً عن مواجهة مهمة مطلوبة ولا يتردد
أبداً في أداء الواجب .

إن كثيراً ما يكون العمل الجماعي سبباً في الانحد والعطاء بين الأطراف
وأحياناً وأسفاه مصدرراً للنزاع الذي يفجره التسابق وراء الحصول على
نصيب أكبر أو المزيد من المنفعة .

ولكن يوسف كرم كان يرى لزماً عليه تحمل العبء الأكبر وكان
يبدل من الجهد ما يكلفه عناء أثقل فضلاً أن يكون مكانه دائماً هو الأخير .

وعبثاً كان زميله في العمل يسعى إلى التخفيف عن كاهله . إنه كان يرى
ضرورة الوفاء بالواجب حتى النهاية .

لم يحتفظ أبداً لنفسه بعلم كان يعرفه بل كان ينقله إلى من حوله ببساطة
سواء كان ذلك استجابة بطلب صريح يوجه إليه مباشرة أو يكون هو قد
افترضه بدافع استعداده المتحفز دائماً لخدمة الغير . وفي هذا كانه لا يبالي
بضياع حقوقه فيما يصدر عنه من أفكار ولا يهتم إذا أذيت دون ذكر اسمه .

أما عن حبه للعدل فكان هذا يبدو بوضوح في أحكامه الدقيقة . وفي
الإنصاف الذي يظهره نحو الناس وأيضاً في كلامه وأفعاله . إنه قد ينصف
الموقى بقدر ما ينصف الأحياء ناقلاً آراءهم بأمانة مستقيماً علمه بها من أوثق
المصادر ومناقشاً المواضيع التي تناولوها بهدوء واتزان .

ولما كان ينتهي إلى فكرة رآها صائبة كان يديعها وإلا راح يبحث بعناية عن
المزيد من المعلومات بشأنها .

لذلك ظل دائماً هذا المؤرخ الأمين وهذا الناقد المتحفظ والعميق الذى استطاع أن يقي نفسه من الوقوع فى أى نوع من الشطط أو الاندفاع .

وكان فى حكمه على الأحياء لا يطعن فى أحد ولا يبحث عن وسائل التشفى بأية صسورة ولا يترك لإغواءات القلب الخفية أو لتلاطم الأهواء أن تتمم من الطعن فى الحقيقة .

أ كان ينقد وينشر ولكن سهمه كان مصوباً إلى الهدف الأساسى غير ملتفت للأمور التافهة والقضايا الصغيرة ولا يتوقف طويلاً أمام المسائل التفصيلية .

ولم يكن يتردد فى الاعتراف بالفضل أينما وجد وفى تقدير العمل المتقن معطياً لكل ذى حق حقه .

وإذا تعرض هو للنقد كان يقبل الحقيقة متى ظهرت واتصحت له . وعرفاً بالخطأ الذى فاته إذا لفت أحدهم نظره إليه . وإذا كان النقد الموجه إليه لا يقدم على سند فإنه كان يترك الموضوع يمر مكتفياً بإسْدال ستار النسيان عليه .

أما صفاءه فقد كانت تعكسه تلك الصورة الصادقة التى ارتسمت عليها لطبيعته وظهر فيها ثبات مبادئه . كان مهذباً دون تكلف يعرف كيف يمدح ولا يمالق .

لم يكن يعرف للمكر والدهاء طريقاً ولم يقبل المداينة ولم تكن فى يوم أذنه صاغية للقال والقليل كان يحترم حقوق زملائه فى حضورهم وفى غيابهم حريصاً على الاحتفاظ لهم بعطفه ولو أن نادراً ما يوجد الصديق الحقيقى .

لا أذكر أبداً أن قابلته دون أن ينتابنى هذا الشعور بأنى إنما أتقابل مع

نفس الروح وأشاهد نفس الوجه . كم كان يعنى بالوقوف دائماً بعيداً عن الأمور التي لا تعنيه .

لذلك فلا غرو إذا احتفظ على الدوام في داخله بنفس الصفاء نقياً هادئاً .

إن هناك أناساً يستطيعون أن يوفقوا في يسر بين كلامهم وأعمالهم وبين أفكارهم وتصرفهم إلى لا أظن أن مثل هذا الوفاق بلغ في عصرنا درجة من الكمال تصل إلى التي بلغها عند يوسف كرم . كان رجلاً حكيماً بكل ما لهذه الكلمة من معنى .

رحمه الله الذي يبتلى إلیه زملاؤه وأصدقائه بأن يجزيه أحسن جزاء .

إبراهيم مذكور

الى صديقي الأستاذ يوسف كرم

للاستاذ الدكتور محمد يوسف موسى

تعرفت به منذ عشرين عاماً عندما كنت على نية السفر إلى فرنسا لتحضير رسالة دكتوراه في الفلسفة أمام جامعة السوربون .

وكنت وقتئذ في حاجة إلى دراسة تناول بها الفيلسوف العربي الكندي موضوع «العقل» ولم يبق لدينا منها سوى ترجمة إلى اللاتينية .

وبلغني أن أستاذاً بكلية الآداب ترجمها إلى العربية وكان هذا الأستاذ هو يوسف كرم . وعلى أثر ذلك فأنحت المرحوم فضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق في الموضوع فتصحتني بالكتابة إلى الأستاذ يوسف كرم ورجائه بموافاتي بصورة من هذه الترجمة .

وترددت في بادئ الأمر في توجيه طلي إلى شخص لا أعرفه ولا يعرفني فهو أيضاً ولكن الشيخ الأكبر شجعني على المضي في سعيي .

ولم يتأخر الرد ووصلتني الترجمة مشفوعة برسالة غاية في الرقة جاء فيها ضمن عبارات أخرى مهذبة أنه ينشأ فيما بين الذين يبحثون وراء المقسمة نوع من القرابة . وأن ليس هناك شيء أحب إليه من الصلات التي تربط العلماء بهؤلاء الذين يسعون وراء العلم بقصد الوصول إلى الحقيقة .

وقد قرأت فيما بعد كتبه في تاريخ الفلسفة عبر العصور ولحمت فيها منهجاً جديداً للبحث مبنياً على الصبر والمثابرة في الدراسة ومقروناً بشعور ديني مع إيمان عميق .

ولعل هذا ما جعله حذراً من الآراء التي تخفى وراء بريقها المفتن معارضتها للحقيقة حتى ولو وردت هذه الآراء في نظريات قادة الفكر الإنساني مثل أرسطو وأفلاطون الذين لم يقلتوا هم أيضاً من نقده في سبيل خدمة الحقيقة

وبهذه المناسبة فلأنى لم أنس بعد أنى لما أخذت على الغزالى فى كتابى « فلسفة الأخلاق فى الإسلام وعلاقتها بالفلسفة اليونانية » فرط نزعاته فى الزهد تصدى هو للدفاع عن الفيلسوف فى نقده لكتابى الذى نشر فى مجلة المقتطف وفى نقده يقلر أنه لما كانت نهاية الإنسان نهاية روحية فمن الجائز أن نعتبر العالم كأنه علم أو شيئاً فى حكم العلم .

وعلى ذلك فإن الغزالى كان على حق وأن الشعب الذى يحس بقيمة الزهد إنما يكتب له فى نهاية الأمر الفوز ويكون شعباً سعيداً .

وكانت الفلسفة أن يرى شعباً بكامله خاضعاً للشريعة الإلهية وقابلاً للتضحية إلى درجة تجعله يفضل العدل على القوة والرحمة على العدل .

إن أبناء مثل هذا الشعب سوف يشبهون بالملأكة الساعية على الأرض ويكون فى إمكانهم تغيير معالم العالم وما به .

وقد توفقت عربى الصداقة بيننا شيئاً فشيئاً حتى أصبحت لا تنفك .

وكثيراً ما كنا نتقابل إما فى الإسكندرية حيث كان يلتقى دروسه وإما فى القاهرة حيث كان يأتى لرؤية تلاميذ أو أصدقاء رأياً أيضاً للتابعة طبع ، ولقائه وكذلك فى طنطا حيث أمضى جزءاً كبيراً من حياته وأنهى أيامه .

وفى خلال سنوات معاشرتي له أعجبت ببعض من خصاله النادرة وبخاصة بتواضعه العميق ودقته وأمانته المبالغة فى البحث .

ولست مغالياً إذا قلت إنه لم يصادفنى أبداً عالم بلغ عنده اتواضع ما بلغه عند كرم .

ولا عجب على كل حال فى هذا فإن التواضع هو محك العلماء الصادقين ذلك أن العالم كلما ازداد علمه كلما شعر بافتقاره إلى المزيد من العلم وبذلك يصبح متواضعاً ضرورة .

وكان يحدث لنا أحياناً عندما كنا ندرس سوياً بعض المسائل الفلسفية أن نتوقف أمام مصطلح فرنسى نحاول ترجمته إلى العربية .

ففى مثل هذه الحالات كان يبدأ دائماً التساؤل عما إذا كان المفكرون العرب سبق لهم استخدام لفظ مشابه . فإذا وجد اعتمده على الفور وإلا واصلنا الجهد حتى الكشف على الكلمة المطلوبة ولو كلفنا هذا أن نتقابل مرة أخرى .

وعند عودتى بعد حصولى بعون من الله على الدبلوم الذى طالما جاهدت لنيله كان هو فى مقدمة الذين عروا عن سعادتهم بعودتى وقدموا لى التهنئة .

وقد عرض على عندئذ تعاونه معى كالسابق إما فى الدراسة وإياها البحث وهذا على الرغم من المفارقات بيننا فى الدين والتكوين العقلى .

فقد كان هو مسيحياً وكنت أنا مسلماً . كان جامعياً حقيقياً وكنت أزهرياً حقيقياً . ولكن لا الدين ولا اختلاف الأجناس والأوطان يكونان عقبة فى سبيل العلم والفكر .

وفى النهاية كانت مشيئة الله أن يقعد منذ بعض الوقت فى بيته فلا يتركه حيث راح يقضى حياة الفلاسفة راصداً طاقاته كلها بالفلسفة واللاهوت الذى كان يدرسه فى موضوعية ولو كان ذلك بأسلوبه الخاص .

وكانت حياته حياة زاهد يرضى بالقليل ويتقبل إرادة الله والمصير الذى كتب له على الأرض لا يتطلع إلا إلى البحث الفلسفى للوصول به إلى الحقيقة التى كانت هدفه الوحيد فى الحياة .

ولقد سمعته يقول أكثر من مرة إن سعادته الكبرى فى هذه الدنيا هى أن يمد الله فى عمره حتى يتمكن من عرض وإذاعة آرائه فى المسائل الفلسفية فى كتبه . لذلك كنت أراه عاكفاً دائماً على عمله وعلى التفكير معتمداً على إرادة قوية لا تايئ لا أمام وهن جسمه ولا أمام الأمراض ولا أمام قسوة الحياة .

وكان كل تركيب مادي قد فني في جسمه ولم يعد يحيا له سوى عقله النفاذ وإرادته القوية .

ولله الحمد فقد تحقق له حلمه الكبير الذي كان يساوى في نظره حياته نفسها . إنه لم يترك هذا العالم إلا بعد أن أنهى كتبه رهى ثمرة التفكير الطويل والعمل المحمّد .

كتابان : العقل والوجود وفلسفة الطبيعة وما بعد الطبيعة . في هذا الكتاب الأخير الذي ظهر في نفس يوم وفاته يتناول في جدية ومجد وبفكر ناقد المسائل التي تتصل بالعالم وبالحياة وبالله .

وما أجمل العبارة التي اختتم بها هذا الكتاب — وكان ذلك صورة لما يعتقد اعتقاداً راسخاً . إن الرؤية الحقيقية إلى الأشياء إنما هي رؤية واحدة ونحارجهما الكل باطل وضلال .

إن الإنسان مخلوق محير لأنه وهب الإرادة وهو كائن خالد لأن له روحاً . وهو يتطلع من صميم ذاته إلى العودة إلى الله خالقه . وكل الفلاسفات التي تتنكر لهذا تراها مصابة بالعمم الذي كان مصير عدد منها على مر الأجيال فلا يجزه الله للخير الذي نشره حوله في حياته وللجهود التي بذلها في خدمة العلم والحقيقة .

ولتكن ذكراه باقية إلى الأبد .

محمد يوسف موسى

يوسف كرم الفيلسوف

للاستاذ الدكتور عثمان امين

ما كنت أتصور مطلقاً في يوم الجمعة الماضي وأنا ذاهب لأزور الفيلسوف يوسف كرم في طنطا أن زيارتي هذه ستكون الأخيرة له .

كنت قد انقطعت منذ سنوات عن رؤية هذا الصديق التي تربطني به صداقه من عهد بعيد وكثيراً ما كانت تحضرنى ذكراه وكثيراً ما تحدثت عنه إلى طلبتي .

وأكثر من مرة تهيأت لزيارته خصوصاً عندما اشتد عليه المرض وأرغم على وقف محاضراته وملازمة بيته .

ولكن الأيام كانت تمر والمشاكل اليومية تحول دائماً دون قيامي لواجب الزيارة ولكن هذا لم يقطع شيئاً من العطف والمودة اللذان يربطاننا ببعض .

إنى لا أذكر أنى نشرت كتاباً أو مقالات دون أن يسارع إلى قراءته وتقديمه للجمهور .

وفي سنة ١٩٤٦ قدمت بنفسى كتابه الرائع عن تاريخ الفلاسفة في القرون الوسطى وقلت فيما قلت إنه من المؤكد أن هذا الكتاب لم يكتب على عجل ولكن مؤلفه عني به كما يعنى الفنان الذى يحب مهنته بتشكيل قطعة فنية . إن هذا الكتاب جاء ثمرة طيبة لعمل متقن وبحث طالت مدته أنه بدل بوضوح على تفكير اكتمل نضجه في جو من الهدوء والسكون كما أنه من الواضح أن المؤلف لم يدفع كتابه إلى الناشر إلا بعد أن أعاد النظر فيه وصقله وكرره . ذلك هو الشرط الذى يشترطها العمل المتقن والمعنى وراء إدراك الكمال ما استطاع المرء إنجازه سبباً .

وتلك هى صفات العلماء الحقيقيين الذين يقضون السنين فى بحث موضوعاتهم غير عابئين لتحقيق شهرة أو كسب مال .

إنى أتمنى أن يكون ظهور هذا الكتاب الذى بلغ هذه الدرجة من الكمال أتمنى أن يكون درساً بليغاً لبعض من مؤلفينا المتسرعين فى نشر أعمالهم .

وفى يوم ٢٧ مارس الماضى كتب لى يوسف كرم كلمة قصيرة يعبر فيها عن ألمه للخسارة التى منيت بها أسرة الفلاسفة بوفاة عميدها منصور فهمى .

وما أن انتهيت من قراءة هذه الرسالة التى أضاف إليها مشيراً إلى نفسه قوله : إنى أنتظر اقتراب الموت فى هدوء لأنه لم يعد هناك داع للعيش أطول مما عشت حتى تملكى الحزن إزاء هذا الشعور بالأسى والإكتئاب الذى أثاره فى نفسه فراق صديقه القديم . وما وجدت سبيلاً لتبديد هذا الشعور سوى مفاتحه لمشروعاتنا الفلسفية الحاضرة والبعيدة . وبالفعل يبدو لى أن الرسالة التى بعثها إليه خففت بعض الشيء من ألمه .

ولكن فى يوم الجمعة الماضى اعترانى شعور قوى ومائج ودعائى إلى الذهاب فى مجموعة من الأصدقاء لزيارة هذا الممثل فى صومعته . وكنت أعلم مع ذلك إلى أى مدى كان يتجنب اللقاءات وإصراره على الإفلات من أضواء المدينة .

ذهبنا إلى المنزل الجديد الذى كان يقطنه يوسف كرم بطنطا وقضينا ساعة طيبة مع فيلسوفنا العزيز وكان بادياً أن زيارتنا راقبت له . فقد انفرجت أسارير وجهه لما رأانا ندخل عليه ودب فيه النشاط وأخذ تارة يطرح علينا الأسئلة وتارة أخرى يستجيب فى رضى إلى استفساراتنا .

وعندما هممنا بالانصراف تردد فى مد يده كما لو كان يريد أن يستبقينا معه مدة أخرى . وأراد قبل أن أنصرف إهدائى كتابه الأخير فلسفة الطبيعة وما بعد الطبيعة مشفوعاً بكلمة إهداء سوف يبق لى دوماً موضع فخر .

وفى القطار الذى عاد بنسا إلى القاهرة تحدثنا بطبيعة الحال عن يوسف كرم وكان هناك شيء واحد يثير دهشتنا وهو الأثر العميق الذى تركته الفلسفة الروحية فى حياته .

وقال واحد من أصدقائى أنى كنت أظن أننا سنجد أنفسنا أمام رجل كهل أفقده المرض الطويل واكتنابه بضماير مكتبته التى قضى حياته بكاملها فى جمعها . ولكن على عكس ذلك تماماً قابلت نفساً تفيض انشراحاً ويغمرها السرور . قلت لصديقى أنا أعرف يوسف كرم منذ ثلاثة وثلاثين عاماً وأستطيع أن أقول لى لم أصادفه فى يوم غاضباً أو شاكياً .

وهذا الذى تشاهدونه اليوم إنما هو تصديق لما كتبته له فى سنة ١٩٥٢ وأنا أقدم له كتابى رسائل فى الفلسفة «إلى التجسيد الحى لرجل الفضيلة وإلى الفيلسوف إلى الأستاذ يوسف كرم أقدم هذه الرسائل تعبيراً عن المودة والتقدير والاحترام مع أمنيى بأن يتفضل أن يكون لى مرشداً» .

لنى عرفت يوسف كرم فى سنة ١٩٢٦ عندما بدأ يدرس الفلسفة فى الجامعة المصرية ولم تكن حصصه إجبارية فى القسم الذى التحقت به . ورغم ذلك كتب أتمسك بحضورها وكثيراً ما كنت أقابله خارج الفصول لأطلب منه مساعدته ونصائحه .

ويجب أن أشهد له أنى فى كل مرة لجأت إليه أجد من جانبه ترحيباً محبباً وتشجيعاً بهذا القدر الذى يجعلنى لا أستطيع أن أنساه أبداً .

وبعد عرض مؤلفاته ومقالاته أردف الأستاذ عثمان أمين بقوله ليس فى استطاعة أحد اليوم أن يعارض فى أن هذه الأعمال لم يسبق لها مثيل فى لغتنا المصرية . فكلها مطبوعة بطابع الأضالة الذى يحمله المنهج العلمى لدى وكلها مكتوبة بلغة عربية غاية من الجمال ترتفع أحياناً إلى مستوى عال من البلاغة وفى بعض الأوقات لا يوجد لها مثيل . وكلها تتميز بالجدية والعمق وتجتمع بها الدقة مع السهولة الصائبة مع الوضوح .

تم يذكر الدكتور عثمان أمين معنى لبيت معروف من الشعر هو أن المرء
مادام حيا ينساه الناس وإذا مات يتذكر الناس مدى الخسارة فيه .

والمرء حمسيا لا احد إليه يلتفت
وبعد رحيله الكل لخسارته يتحسر

وهذا ينطبق تماما على يوسف كرم .

فإذا كان أثناء حياته لم يعرفه تسبياً إلا عدد قليل من الناس استطاعوا أن
يقدرُوا صفات الجلد والعبير في هسلدا الرجل وكمال خصاله وحلو طباعه
وتواضعه فنحن اليوم نستطيع أن نستمد من روحه الخالدة ما تجود به من إلهام
يستضاء به .

والأحسن بنا أن نتعلم كيف نزن القيمة الحقيقية لعمل أداه واحد من
أخلص صنّاع نهضتنا المعاصرة وأثرى أدبنا العربي بما أضافه من ثقافة
متينة ثابتة جلودها في الأرض ممتدة فروعها في سماء الفكر .

الفلسفة العربية المعاصرة بين التشدد والترهيب

للاستاذ الدكتور نجيب بلدي

في أوائل الحرب العالمية الأولى ترك يوسف كرم وظيفته التي كان يشغلها في البنك الأهلي بمدينة طنطا وتوجه إلى باريس لدراسة العلوم الفلسفية وهناك بقى مدة ثلاث سنوات يتابع الدروس التي سوف تؤهله للحصول على الليسانس من المعهد الكاثوليكي حيث كان أساتذته هم الأب بلانش والأب بيوب وجان ماريان . وقد احتفظ حتى النهاية بالصدقة التي كان الاثنان الأولان مطبوعين عليها كما تأثر بالخشونة التي كانا يظهرانها ولكن في الوقت نفسه أخذ من ثلثهم تفرغته المعطاء .

وهذا الانطباع الأخير لم يكن شيئاً غريباً في خصاله إلا أنه لم يكشف عنه بصورة كاملة إلا في السنوات الأخيرة من حياته العلمية ولم يبد أثره واضحاً عنده إلا في المؤلفات الفلسفية الأخيرة التي نشرت له حينما رأى ضرورة التعبير عن فكره باللغة العربية بشكل نهائي .

وفي سنة ١٩١٧ حصل على درجة جيد جداً في جامعة السوربون وتصدر اسمه قائمة الفائزين تقديراً لأطروحة موضوعها ديكارت كتبها للحصول على دبلوم الدراسات العليا وأعدّها بالإشتراك مع ليهون روبان .

وفي نفس السنة وبناء على توصية من طرف هذا الأخير عين مدرساً للفلسفة في كلية قرب مدينة أورليان .

وفي سنة ١٩١٩ اضطر إلى العودة إلى مصر فأقام في مدينة طنطا وقضى بها ثماني سنوات في عزلة شبه تامة منصرفاً . إلى دراسة الفلسفة الغربية والفلسفة العربية .

عاش كرم هذه السنوات « في الظل » ركأنه في اعتصام روى هارباً من الأضواء لا يسعى أبداً وراء إلفات نظر الآخرين إليه .

وكان بصره قد أخذ يتناقص تدريجياً ولكنه مع ذلك ظل محتفظاً بالقدرة على ممارسة القراءة والكتابة وكان شديد الحرص عليه حتى يستطيع متابعة جولاته في الفكر الفلسفى .

إنه عاش حتى نهاية حياته وكان هناك عناية خاصة تظله وتبعد عنه تسلط عالم المحسوسات .

وفى سنة ١٩٢٥ ألم به إحباط نفسى لمدة غير قصيرة ولكنه زال عنه أثره فى سنة ١٩٢٧ عندما دعاه الأستاذ لالاند لمعاونته فى تدريس الفلسفة فى جامعة القاهرة التى كانت قد فتحت أبوابها منذ وقت قريب .

لقد كان نصيبه فى التدريس أن قضى به ثلاثين عاماً لأن جامعة الأسكندرية التى ضمته إليها فى سنة ١٩٣٨ أبقته فى الخدمة العاملة حتى بلوغه سن السادسة والستين فى سنة ١٩٥٦ . أنفق جهداً متصلاً فى الجامعة حتى أصبح جسمه الرقيق بطبيعته لا يقوى على مده بالطاقة التى يحتاجها للسير على قدميه . عندئذ أوى إلى منزله بطنطا حيث أحاطه أقرباؤه ومن حوله بعنايتهم وهو يمضى أيامه منتقلاً بين سريره ومكتبه . كان ذهنه يقظاً وعطاء فكره لا ينقطع حتى آخر يوم من حياته .

وكان محباً للتدريس متفانياً فيه . ولكن آله أن يرى الجامعة لا تعترف له بحقوقه بينما لا تستطيع أن تنكر عليه قيمة تعليمه .

إن استاذاً جليلاً كان عميداً مدة طويلة ثم مديراً فوزيراً قال له فى يوم لافى لا أعرف فى أية قائمة يمكن أن يدرج اسمك . فلا أنت أجنبى ولا أنت مصرى صميم فكانت إجابة صاحبتنا على هذا القول : « لعل لا أصلح أن يدرج اسمى فى قائمة ما على الإطلاق » . أما إذا سئلنا نحن فلمنا لا نرى بأساً

من وضع اسمه في الخانة الحالية المعروفة عند الهنود والتي تسمح رموزها بإطلاق زيادة الأعداد إلى مالا نهاية . فلقد كانت المؤلفات التي كتبها كرم والتعليم الذي أذاعه حوله كل هذا كان في الحقيقة إنما يعتبر عاملاً قوى الفاعلية والأثر في إثراء الفكر ومضاعفة إنتاجه .

إن المرتبة الرسمية التي كان ينبغي أن يرقى إليها لم يعترف بها إلا متأخراً وذلك عندما أتيحت لطله حسين توصية لإجازة في تطبيق الروتين الجامعي فعينه محاضراً في الأسكندرية في سنة ١٩٤١ .

وكان قد اقترح عليه البعض على شيء من الحجل في سنة ١٩٣١ الذهاب إلى فرنسا للحصول على درجة الدكتوراه . ولكنه رفض هذا العرض بإباء واعتبر أن حصوله على درجة Lectorat من المعهد الكاثوليكي بباريس هو تقدير كاف .

ولعله رأى أن درجة الدكتوراه لا تليق إلا بالمعلم الملائكي وحده الذي منه استمد المعرفة بطريق غير مباشر .

وتمثلاً بماريتان لم يقبل لقب دكتور ولم يرض أن يقال له أستاذ ولا أن تطلق عليه تسميه فيلسوف . فحسب أنه ينتمي عن طريق أتباع توما أوالدمنكيين بباريس وروما من معاصري القرن التاسع عشر والقرن العشرين إلى جماعة يوحنا التوماوى وكاجثان وهم في معظمهم من أتباع القديس توما ومن مريدى تعاليمه .

إن المنصرفين من تلامذته عن العلوم الفلسفية والمتبرزين منها أيضاً ليدكرون تلك العبارة التي كانت تتردد على الألسنة بصورة تلقائية عند بدء كل درس يلقيه وهي « قال أرسطو » . ومن أصبح من بينهم فيلسوفاً بالفعل فهو لا ينفك عن ذكر فضله فيما بقي مطبوعاً في الأذهان بأن الفلسفة ليست « هواية » بل إنه ينبغي أن يكون لها معلم يلقنها وحمية تستند عليها وأن يكون هناك تراث تتجمع عناصره من أقوال المفكرين الموثوق برأيهم والمفسرين .

أعنى حركة فكرية متشابكة لا يطيش سهمها في بلوغ الهدف المرسوم وهو بناء أرسطية جديدة أو سكوластиكا عربية جديدة. وبقدر ما يكون تصوؤب السهم محكمأ فبقدر ما تعمض أفكار أرسطو في طريق التطور وتناطق في إطارها الذى عرفناه في الأصل إلى آفاق ثرية ويزداد ثراؤها كلما كان نقلها قادراً على تنويع الموارد التى يستقى منها المعرفة .

إن فرنسا في القصة الذى نعيش فيها تعرض أمامنا نماذج حية في تجديد التراث الأرسطى . فهناك بيير دوهم وهو عالم رياضى عنى بإعادة بناء هيكل العلوم الكونية والبحث في الطبيعيات Une Physique de la qualité من الكتب .

وهناك جاك ماريان الذى تلعبت ثقافته من واقع المنطق والعلوم الحديثة وقسمتد مناهجه إلى الآراء المستمدة من كنىط وبرجسون والمتصوفة . مثل القديس جان دى لاكروا وقد استلهم المنهج التومى في إعداد بحثه المعروف باسم « درجات المعرفة » وراح يعيد بناء فينومونولوجيا نقدية لنظرية المعرفة .

وحديثأ ظهر الأب جيراردى لورييه والأب دومنيك دوربال وقد أخذوا ينقلان المنهج التوماوى إلى أعسر مجالات البحث الرياضى والعلوم الطبيعية . ولعل الأمر لا يخلو من فائدة لو قارنا هذه الجهود لمحاولات صديقنا كرم في نقل الفكر الأرسطى ونشره على هذا النحو من الإبداع وخصوبة المادة .

هذا وإن شأنه شأن كثيرين من انشغلين في المنهج الأرسطى الذين لا يجدون سبيلا لمطارحة المعلم الأول سوى اتباع الطريق الذى رسمه الشراح والمفسرون الذين عاشوا في القرن الرابع حتى القرن السادس عشر والسابع عشر والذى ينبغى للمؤلفين العرب أن يأخذوا على جوانبه المكانة اللائقة بهم .

وقد كان لكرم دراية واسعة بهؤلاء وعلم تام بهم قد يحسده عليه أكثر من متخصص .

وفى كتابه تاريخ الفلسفة من ثلاثة أجزاء لم يرض أن يدعوه أحد
مؤرخاً للفكر الإسلامى وقال إن فى مصر من هم أكفأ منه للنهوض بهذه المهمة.
ولمّا كان قد بدأ أعماله بكتاب عن تاريخ الفلسفة فإنه لا يتقدم به
إلى أبناء جيله بوصفه مؤرخاً .

لأنه قبل كل شئ فيلسوف وفى نظره الفيلسوف الحقيقى إنما هو الذى
يشعر أن من واجبه عند كتابته تاريخ للفلسفة وبوجه خاص الفلسفة الحديثة
الكشف عن الانحرافات التى تحدث بسبب ابتعاد المذهب الجديد عن الحقيقة
وإمالة اللثام عما لحق هذا المذهب فى اضطراب . ولذا فإنه بدلا عن أن يكتب
تاريخ الفلاسفة قد فضل أن يجرى مقارنة بين المذاهب المختلفة وبين الفلسفة
الواحدة مبرأة الحقيقة . تلك التى تستحق هذا الاسم .

إن نتاج فكره المبدع لم يأخذ طريقه إلى النشر إلا فى أو أواخر حياته
ابتداء من سنة ١٩٥٦ ومن أعماله لم يستطع أن ينشر سوى كتابين الأول
يتناول جزء منه نقد المعرفة وهو يمهّد للجزء الثانى الذى ظهر أخيراً
وهو كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة . وبقي هناك تحت النشر معجم فاسفى
وكتاب فى الأخلاق وآخر فى التصوف . ومن هذه الكتب الثلاثة فالأول
وحده أوشك أن ينتهى والثانى أنجز منه النصف أما الثالث فهو فى طور
الإعداد فى شكل عناصر تحضيرية مبعثرة ونصوص منتقاة وأدوات بحث .

ولابد لكرم أن يتصدى للانحرافات ولفساد الفلسفة الحديثة منذ
عهد ديكارت حتى أيامنا هذه ولابد أن ينهض ويطالب بلغة عربية وفى
موطن عربى باستعادة حقوق الفلسفة الحقيقية . لقد عزم على الاضطلاع
بهذه المهمة ولكن مثار الدهشة هنا والجديد فى الموضوع هو أن يتم هذا على يد
رجل من أتباع المذهب التوماوى رمريديه . اتخذ الفلسفة الكلاسيكية العربية
تعبيراً للوصول إلى غرضه فتناول هذه بالتحقيق والمراجعة وأعاد

التفكير فيها في إطار تصور عام وشامل ولم يفته أن يضع في مكانها الصحيح معاني الفلسفة الحديثة .

هذا ويجدر بنا قبل كل شيء أن نشير إلى الدور الذي يضيفه كرم للفلسفة العربية في إخراج هذا التآلف الفكري الملحوظ . إن في هذا الدور بل بالأحرى في هذا الإخراج تكمن خلاصة ما تحتويه أعماله من معان .

ولسنا في حاجة إلى القول بأنه اتخذ المصطلحات الفلسفية العربية أداة للتعبير والتصوير واتخذ بوجه خاص ما كان مستعملاً على لسان ابن رشد وابن سينا .

ولكن هذا الاختيار لم يقيده ولم يفرض عليه قهراً إذ أنه لا يتردد في إستعارة نصوص هذا الفيلسوف أو ذاك واتخاذها جسراً للتعبير عما يجول في خاطره فحسب بل كان مع تفضله للثاني على الأول في كثير من الأحيان يعمل على تطويع الجملة المعبرة بلغة الفلسفة الكلاسيكية إلى جملة ناطقة بلغة معاصرة أوسع مساحة وأطول نفساً بلغة تستبدل تعقيد التركيب المكثف في صوره البدائية برحابة المعنى وبروعة التشبيهات حتى إذا ما عرض للمذهب أوربي حديث لا يترك عند القارئ الشعور بأنه ترجم النص أو عربه .

إنه يكتب ويفكر بالعربية ولكن لغته تنبض بالحياة ولا وجه لمقارنتها أو مساواتها بالمنهج العربي عند ابن سينا وابن رشد .

ويلاحظ على كرم ميل واضح لتقليد جملة الغزالي وصياغتها فهي أقل تناثراً من جملة الفيلسوفين المذكورين .

ولما كان قد أخذ على عاتقه الدفاع عن حقوق الفلسفة ضد هجمات الفكر الحديث فلا غرابة إذا وجدت عنده العبارة لاذعة والنبرة قوية في صورة لم يعهدها الغزالي نفسه .

وإذا كانت المصطلحات عند الفلاسفة المسلمين الكلاسيكيين لها نظير عند كرم فالجملة العربية التي يصوغها مع احتمالها بطلانها الجاف وخلوها من الزخرف لا تخلع عنها ثياب العصر الحديث .

وأسلوبه في الجدل والحوار لا يختلف عن أسلوب الكلاسيكيين الإسلاميين لا من حيث ما تقتضيه صياغة الجمل التي تتشكل من اعتراض يستتبعه بالضرورة إجابة وفقاً للعبارة الدارجة « إن قيل أجب » لا من حيث هذا فحسب ولكن أيضاً وعلى الأنخص بسبب العبارات القاطعة التي ينهى بها كرم كلامه أو يبدأ مناقشته .

واليكم لذلك مثلاً قوله « بعد هذا العرض لأشهر النظريات التصورية في أصل المعاني وفي الصلة بين العقل والحس نعرض النظريات التي نرى فيها الحق » عبارات قاطعة ولازمة كما ترى وذلك هو أسلوب كرم الذي لا يخطئه علمه التام لمضمون المذهب المخالف فتراه لا يتردد في دحضه أو هدمه .

هذا ولن تجد عند كرم استعداداً للتعاطي أو المودعة الفكرية مع وجهة نظر الأخير ولا يسعى من جانبيه على الإطلاق إلى التقرب منه وملاطفته كما يفعل فكتور دلبوس .

إن في مثل هذه المجاملات يقول كرم نوعاً من المداعبة الفكرية التي يجب الأمر بمنعها على طلبة الفلسفة خشية تورطهم في مراهنه خطيئة .

ألا إن القضية هنا إنما هي قضية الحق والحق حياة والخطأ في حقائق ما وراء الطبيعة خطأ قاتل .

ولا ننسى أن كرم هذا عربي وبالإضافة ماروني متشدد عقد النية على الدفاع عن الحقيقة وهذا كله مجتمعاً أمر ليس بقليل .

من هذه الفلسفة بل لنقل إن هذه الحقيقة إنما هي الأرسطية التي أقرها فلاسفة العرب وأخذوا بها ضمناً وتلقائياً في غير تردد أو احتياط)

وقد سار كرم في نفس الطريق فلا عجب إذا حذا حذرهم واختار أسلوبهم في التعبير .

لأن الأسلوب عند كرم ليس أداة للإستعراض والتظاهر كما هو الحال عند من سبقوه . إن الأسلوب عنده إنما هو سلاح لخوض المعركة .

فلذا هم دعوا إلى اعتناق وجهة نظر يرونها مرادفة للحقيقة فلاهم لا يجدون حاجة إلى إطالة الجدل حولها . إن الغزالي خصم لابن سينا وخصم الغزالي هو ابن رشد . والخلاف كما ترى محدود الأطراف كما أن هناك اهتمامات أخرى غير فلسفية تشغل بال كل منهم كالتصوف وممارساته عند الغزالي والطب عند ابن سينا والفقهاء عند ابن رشد .

أما بالنسبة لكرم فالفلسفة هي ميدان المعركة الوحيد . وفي الفلسفة يعد الخصوم خارجين عن الطريق السوي ومعارضين للحقيقة . والحقيقة في الفلسفة تقتضى الإلتفاف حول رأى موحد واستبعاد كل ما سواه .

إن كرم يبدي من صور العنف الفكرى في صدد الفلسفة الأوربية الحديثة ما من شأنه سد كافة الطرق في وجهها وفي وجه إدعاءاتها بحصول أمر مجازاة التطور والاكتشافات الحديثة في الميدان العلمى على الخصوص .

وفي الواقع ما كان التطور التاريخى مدادنا للارتقاء ضرورة . وما كان الخطأ نافياً وجود الحقيقة وإمكان الكشف عنها .

إن الثقة التى توليها الفلسفة الحديثة للعلوم الطبيعية إنما هى ضرب من ضروب الوهم وفى آخر المطاف إقرار بالفشل .

وليست فلسفة العلوم التى يريد الواقعيون أن يقيموها مقام الفلسفة بمغايرة للعلوم الطبيعية حتى تعد علماً جديداً وتعلق عليها آمالاً جديدة فإن النتائج الكبرى للعلوم هى من جنس العلوم .

والفلسفة مغايرة للمثل هذه الاعتبارات ، سواء أكان من حيث الموضوع أم من حيث التطبيق .

ومن العجب أن نرى صاحبنا كيف يعدو إلى الماضي ، ماراً فرق أجيال من العلميين وأصحاب الفلسفة الحديثة ليستقر في نهاية المطاف داخل محراب الأرسطية فيلتف حولها وينطق بلسانها بلغة عربية ، اختص منها لهجة ابن سينا وابن رشد . وفي تقديره أن الأرسطية تتلخص أساساً في نظرية التجديد في اصطلاح النقد هذا من جانب وفي التمييز بين العقل والقوة في التعريف الميتافيزيقي من جانب آخر .

والقضية هنا هي قضية الحفاظ على الركائز الملموسة والمحسوسة التي يقوم عليها الدليل على وجود العقل المدبر والفكر المهيمن وتفوقه على خصائص المذهب التجريبي هذا من جانب والتأكيد على دور ما بعد الطبيعة في الفصل بين الخالق والمخلوق بعيداً عن التورط في الواحدية ومختلف أشكال اللاأدرية من جانب آخر .

ولعل قائل يقول إننا ذلك في مجموعه لا يأتي بشيء جديد .

بلى . إن هناك شيئاً جديداً يعني به كرم ويسعى إليه وهو إعادة الأرسطية إلى ولايتها وسلطانها ورد لها المكانة التي كانت تمثلها في اللغة العربية وفي حضارتها فإنه لا غنى عن معايشة فلسفة أرسطو وفلسفة العرب والدخول في تفصيلاتها وخفاياها لإيجاد رد مثلاً على المذهب التجريبي يكون داخل في أقوال ابن سينا التي تستنكر منذ ألف عام نسخ القول بالصورة .

ولا بد أن نفهم فلسفة كنط من الداخل لنعرف أن السبب الذي حال دون وصوله إلى الواقع هو الإقرار بأن العقل عاجز عن التجريد .

وينبغي أن نعي ديكارت وعياً كاملاً ليتضح لنا أن نزعته إلى التصويرية نزعة يميلها الإصرار والتحكم . فهو ينادى بالشك . الكلي بينما يعترف بصحة

مبادئ ، ويتلمس من هذه المبادئ الوسيلة لوضع نظرية في الشك موضع الاهتمام والتقدير . ويحتاج كرم إلى الدخول في أعماق ميتافيزيقا أرسطو والعرب ليثبت للجميع أنه لا يعول عليه ولا على الآخرين وأنه ما قصدهم إلا ليحصل على أدوات يستعين بها لبناء فلسفة متكاملة .

ويلاحظ أن مذهب المماثلة وهو المدخل لمعرفة الربوبية مستعارة ألفاظه من لغة ابن سينا ومن لغة ابن رشد بشكل أقوى .

وهذان المفكران في متابعتهما لجهود المنطقيين والنحويين أبانا الحاجة والافتقار إلى قيام حد وسط بين التواطؤ والاشتراك .

فما هو على وجه التحديد هذا الحد الوسط الذي لا غنى عنه لتفادي مذهب وحدة الوجود واللا أدرية .

هل هو التشبيه الذي يتكلم عنه ابن سينا ؟

هل هو التشكيك المنسوب إلى ابن رشد ؟

قد يكون الرأي الأخير هو الأصوب .

بيد أن القديس توما الذي استأنس ببحوث هذا الفيلسوف وذاك يقدر بوضوح ضرورة الاختلاص بالمماثلة بالنسبة في تحديد معاني العبارات المستعملة للدلالة على الله وعلى المخلوق .

وتبرز معالم خصوبة الفكر التوماوي بشكل أقوى ووضوحاً عند الكلام عن التمييز بين الماهية والوجود وهو تمييز يفرض ضرورته في قضية رسم ملامح الوجود بالنسبة للكون .

ويعود الفضل دائماً إلى ابن سينا وابن رشد في تهذيب لهجتنا في التعبير المماثلة .

ويغالى ابن سينا في التمييز إلى حد أنه يذهب إلى اعتبار الوجود عرضاً في الماهية وقد عنفه على ذلك ابن رشد تعنيفاً أليماً . فالحقيقة من ذا الذى لا يتبين أن العرض هو دائماً عرض لجوهر أو لا يبرى أن الخلط في أتبج صورته إنما يأتي نتيجة المبالغة فى معنى التمييز المشروع .

وينبغى على حد قول كرم الذى ينضم هنا إلى صف ابن رشد العودة إلى التمييز الأرسطى بين القسوة والفعل إذا أردنا إدراك التمييز القائم بين الوجود والماهية .

هذا والواقع أن ابن سينا وابن رشد وحتى أرسطو لم يلقوا أذنأ صاغية عند توما لإقرار هذا التمييز الأخير ووضع قواعده .

ولكن هناك شيئاً آخر يفرض هذا التمييز ويجعله واجباً ويفتح المجال لتأويله على غرار ما يجرى به تعريف التمييز بين الفعل والقوة ، تلك هى عقدة الخلق مع اقتران ذلك بمحاولة تنعكس آثارها الفائقة على الفلسفة العقلية .

وإذا كان كرم قد استطاع أن يتقن قراءة وفهم وتطبيق فاسفات ابن رشد وابن سينا فذلك إنما كان مشروطاً باعتناقه التوماوية وبانضوائه تحت راية الإيمان .

ولكرم حركة فكرية مماثلة : طريقته التى يضع بموجبها للعلمة معناها إنك تراه يطالب بحقوق الشرع والدين الموحى فى مواجهة قول الغزالى بعدم فاعلية العلل الثانية ولمقاومة مذهب المناسبات عند مالبرانش .

وللحد من مغالاة أصحاب مذهب الانتخاب الإلهى من كافة الطبقات يطالب أيضاً بتطبيق منطق الشرع والعقيدة الموحدة .

ولكن كلمة شرع لفظ طابعه إسلامى معنى ودلالة . فكيف يتفق أو يسوغ لكرم أن يأتي بالشرع لمعارضة واحد مثل هيوم وهو بروتستانتى المذهب وغير مؤمن أو لمعارضة مالبرانش وهو كاهن كاثوليكي .

إنه لا غرابة في ذلك فنداؤه إنما يعلو باسم الفكر الفلسفي الرشيد وباسم
ينابيع العقل الأولى التي يعلمها الإسلام على حد قول الإمام محمد عبده .

ولا يستطيع فيلسوف عربي أن يمتضى إلى أبعد من ذلك في الترحيب بالفلسفة
والفينومونولوجيا الإسلامية . ولعل كرم قاء قطع أهدا شوط في الجهود التي
ترى إلى تحقيق الحوار وتوثيق روابط الصداقة بين الفكر العربي والفكر الغربي

وهو في ذلك لا يلجأ إلى ترجمة لغة معلمييه الغربيين ولا يقبل أن يستفيد
شيئا من سلطان توما . إنه يستبدل ذلك كله بعملية إحلال يقرم
هو بإعداد عناصرها وتركيباتها بشيء ما يعرف باسم المبادلة .

وعوضا عن البحث وراء النظر أو المقابل بالعربية للفلسفة الغربية
أو لفلسفة العصر الرسيط على الخصوص تراه لا يتردد أدنى تردد في احتواء
لغة الفلاسفة العرب والمسلمين فيعتمد الحلول التفصيلية التي ذهبوا إليها ويقوم
وحدة فلسفة طموحة تريد أن تكون كاملة وشاملة . والقديس توما هو
الذي يأخذ بيده في تأسيس رتشيد ررفع البناء ثم تركه يشاهده . على أن
الحقيقة الكامنة في الأرسطية العربية تلك التي تبدو وكأنها مجزأة ومبعثرة في
ذاتها بينما تراها ساعية إلى التكامل في أعمال كرم إنما هي موجودة في التوماوية .

لم يعد أمام الأرسطية كما هي وفي صورتها الأولى لأن العرب لم يسكتوا
عن الكشف عن غوامضها عن طريق مباشرة الشراح اليونانيين .

هل نحن إذن أمام مذهب توماوي حديث في ثوب جديد . ليس هذا
أيضا إذن المبادئ في الواقع أن أصحاب المذهب التوماوي الحديث في فرنسا
بقدر ما كان قصدهم أن يكتفوا بمجرد نشر الكتيبات والمحاضرات في
الفلسفة التوماوية وحيث أودعوا على كل حال ثماراً من الفكر فلأنهم سعوا
بجهد مبدع إلى إظهار نجاح التوماوية في تصريف القضايا المنهجية التي يثارها
العلم والفلسفة القدسية السائدة اليوم .

أما كرم فيقطع الصلة تماماً بقضايا العلم والفلسفة المنتشرة اليوم ومحورها العلم بشكل أساسي وذلك لينصرف إلى التفكير بالكيفية الغربية من نشأتها حتى أيامنا هذه بقصد دحض الأخطاء التي ارتكبتها الفلاسفة الغربيون في العصر الحديث ولإعادة الخط الذي انحرفوا عنه وهو يمتد من أفلاطون وأرسطو إلى القديس توما مروراً ببلوتين والفلاسفة العرب على الخصوص .

وقد نعجز عن إيجاد تسمية صحيحة لمذهبه هذا إلا أننا نلمح فيه شيئاً من المنهج المدرسي في صورته الحديثة منقولا إلى التراث العربي وشيئاً من التوماوية الحديثة مكسواً بثوب عربي . نلمح شيئاً من هذا ومن ذلك يدفعه كرم اليوم إلى قرائه الذين صدمتهم المذاهب الحديثة الممتلئة بالإلحاد وهي المثالية والواقعية وأخيراً الوجودية الحديثة .

هي دعوة صادرة من رجل عربي ومسيحي للعودة إلى البناء القديم الذي تسنده العوارض المثينة وأحجار الجرانيت وللسكنى في رحابه والعيش بين جدرانها حيث يبسط العقل حمايته وحيث يسود النظام العربي واللاتيني على السواء .

وليس ذلك يعتبر أنموذجاً لعطاء العقل وسخائه في أبهى صورته فحسب وإنما هناك ما يدل على المضي قدماً وبجسارة منقطعة النظير وعلى روح البذل الذي لا يقف عند حسد الوعود وأيضاً على الإقدام الناجح الذي يبلغ غايته .

ولكن ألا يصح أن نتساءل هل كان في يوم للفلسفة شرط أخير عليها أن تقف عنده . وهل روح العطاء والإقدام ينبغي أن واجب الاعتراف أو أكثر من ذلك بجهود أولئك الذين أخطأهم القصد فجنجوا عن الطريق الصحيح .

وأخيراً هلا يجدر بنا أن نتساءل إذا كانت الحقيقة وهي عزيزة على قلب صاحبنا إلى حد بعيد لا تقضى بأن ننضم إلى قافلة التاريخ بل نحتل مكاننا في تاريخ الفكر الحديث الذي يسود العالم اليوم وننخرط في الوسط العربي

اللى نانسب إليه و هو الآن يعيش حالة الغليان ر الحركة ر القلق شأنه فى ذلك شأن البيئة الغربية الحديثة التى لا تعرف رلا تستطيع أن تعرف جو الصفاء الذى كان يحيط بأرسطو وابن رشد وابن سينا .

ولعلنا بعد تساؤلاتنا هذه كلها ندرك أن مذهباً مدرسياً جديداً مثيلاً للذى يطرحه علينا صاحبنا على هذا النحو من الإبداع قد يكتب له أن يقوم بدور حاسم من شأنه تثبيت دعائم الفكر العربى القائم ولكن دون التنكر للجهد الذى تبذله الإنسانية يوماً بعد يوم فى الملاعة بين فكرها وبين المتغيرات المتلاحقة التى تضطرب فى البيئة وتؤثر على النظرة المستقبلية وتحيط بظرو فذا الزمنية من كل جانب .

مات . . يوسف كرم . .

للاستاذ الدكتور مراد وهبة

يوسف كرم (٧٤ عاما) مات بعد أن فتح أمام العقلية
المصرية أبواب الفلسفة ، وأمام العقلية الإلحادية أبواب الإيمان ،
وأمام طلاب العلم قلبه الكبير

* * *

مات بعد أن صدرت له خمسة مؤلفات . منها ثلاثة عن
آراء الفلاسفة أجمعين . وكتابان عن آرائه هو . الكتاب
الأول اسمه « العقل والوجود » صدر عام ١٩٥٧ . يقرر فيه
أن الفلسفات الحديثة عقيمة لأنها خالية من العقل وخالية من
الروح ، وخالية من الإيمان . وقد أخذ على نفسه أن ينقذ
الفلسفة الحديثة من هذا العقم . وقد أنقلها بالفعل من هذا
العقم في الكتاب الثاني واسمه « الطبيعة وما بعد الطبيعة » .
صدر له يوم أن مات ؟ .

وأنت قد تسأل بعد ذلك . ما معنى هذه المصادفة ؟ معناها شيء واحد
ليس إلا : أن جسم يوسف كرم قد مات أما عقله فباق . وجسمه كان قد بدأ
يموت منذ عام ١٩٥٤ عندما أصابه الشلل الذي كان يزحف من أسفل إلى أعلى ،
وعندما هاجمه مرض السكر ، وحينها لازمه صداع مستمر .

أما العقل ، أما الروح ، فباق من الآن وإلى الأبد ؟ يروى حقيقة الإنسان ،
وحقيقة الحياة ويوسف كرم بالفعل قد روى جزءاً من كل هذا . وأد
أن يكمل ما تبقى في كتاب أخير اسمه « الأخلاق » .

وفي عام ١٩٤٨ سألته : متى تنتهى من كتاب «الأخلاق» ؟ .

قال : انتهيت منه ولكنى لن أطبعه .

— لماذا ؟ .

— لأنى لست قائماً بما كتبت .

— وماذا تريد إذن ؟ .

— كتابته من جديد .

— يا إلهى ، إنه مجهود شاق جداً .

— ليس هذا هو ما يؤرقنى . وإنما الذى يؤرقنى هو هذا الجسد .

لأنه بدأ يمرض ويضمحل وينهار ،

— إذن فاذهب بالكتاب إلى المطبعة .

— مستحيل . ليس هذا من طبعى .

وبدأ يكتب من جديد . وفى العام الماضى انتهى من كتابته . وفى اليوم

الذى قرر فيه أن يطبع الكتاب انهار المنزل الذى كان يقيم فيه . واختفت

«الأخلاق» واختفت معها ترجمات دقيقة لبعض المؤلفات كبار الفلاسفة .

آخر رسالة من يوسف كرم الى كاتب المقال

محنة قاسية . ولكن يوسف كرم كان أقسى منها احتملها بلا يأس وبلا ألم
وبلا ندم . وبدأ يكتب من جديد . ولكن كان الأوان قد فات .

والذى يحاول أن يكتب عن حياة هذا الفيلسوف العظيم لن يجد إلا هذا
الحادث . ذلك أن حياته كانت تسير في خط واحد مستقيم اسمه «الفلسفة» .
درسها في فرنسا أثناء الحرب العالمية الأولى ثم قام بتدريسها في فرنسا أيضاً .
وفي عام ١٩٢٥ كتب إليه عميد كلية الآداب المصرية في ذلك الوقت
الدكتور طه حسين خطاباً يخبره فيه أن الجامعة في حاجة إليه .

وجاء الرجل إلى مصر ، وطنه ، وظل يواصل تدريس الفلسفة حتى
عام ١٩٥٤ ، ثم اعتزل التدريس وبقي في طنطا قائماً بما يحيط به من العطف
في جو عائلي محدود . وفي القاهرة كان يفكر وزير كريمة هو صلاح البيطار في
أن يفعل شيئاً للرجل .. أى شيء . ولكن الموت كان أسبق منه إلى يوسف كرم .
لقد كان الموت يحاول أن يحمله منذ خمس سنوات . وكان هو يقاوم ،
ولكنه في النهاية استسلم مريضاً .

وأنت قد تسأل في النهاية :
لماذا نعيش ؟

هل من أجل هذه الحياة ؟

أو من أجل حياة أخرى ؟

ويجب يوسف كرم نفسه في الكتاب الذى صدر له صباح الخميس :

« نعيش من أجل حياة أخرى »

ومن أجل ذلك مات يوسف كرم .

Au terme de cette Introduction, je dois remercier de tout coeur tous les collègues qui ont bien voulu participer activement à la réalisation de ce Mémorial. Je suis resté constamment en rapport avec eux, multipliant nos échanges au cours de nombreuses et longues réunions.

La Providence a voulu que j'écrive cette Introduction le 8 septembre de cette année, c'est-à-dire exactement cent ans après la naissance de Youssef Karam. Nous y voyons un signe d'espérance... Puisse ce travail être le point de départ d'autres travaux sur la personne et l'oeuvre de notre philosophe. Grâce à son oeuvre admirable, il est entré par la grande porte dans l'histoire de notre pensée philosophique contemporaine. Tous les amateurs de la philosophie se doivent de s'intéresser à cette oeuvre. C'est Dieu qui assure le succès.

Le Caire Le 8 Septembre 1986

Atef El - Iraqi

qu'ils rendent compte de livres philosophiques parus en Egypte. On trouvera la liste détaillée de ces articles dans la table générale des matières.

De même nous avons tenu à donner des comptes-rendus faits par des professeurs d'université sur certains de ses livres.

Quant aux témoignages écrits par certains de ses collègues ou amis qui ont paru dans le MIDEO (Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, tome V), en français, juste après sa mort ils ont été traduits en arabe par le R.P. Anawati et Jean Haddad. Voici la liste de ces témoignages :

- Intransigeance et accueil en philosophie arabe contemporaine (Naguib Baladi).
- Youssef Karam, le Collègue (Ibrahim Madkour).
- Mon ami très cher, le professeur Youssef Karam (Mohammad Youssef Moussa) .
- Youssef Karam, le philosophe (Osman Amin).
- Youssef Karam est mort (Mourad Wahba).

Ceux qui liront ces témoignages s'apercevront du grand rôle joué par Youssef Karam dans le domaine philosophique. Vouloir ignorer ce rôle serait futile et préjudiciable. Puisse notre jeunesse égarée suivre l'exemple de Youssef Karam. La courbe de sa vie est pour nous un modèle aux plus riches aspects. Sa vie nous donne l'exemple de la modestie, de la paix de l'âme, de l'amour de la vérité, du sérieux dans sa recherche. Elle nous apprend à nous éloigner du clinquant de la vie qui passe, à nous rapprocher de tout ce qui est stable et à nous y accrocher, de tout ce qui est éternel de tout ce qui est véritablement humain et essentiel. La vie intellectuelle de Youssef Karam présente le modèle de ce que doit être l'homme.

Puisse notre jeunesse, comme je viens de le dire, recueillir de sa vie intellectuelle de nombreuses leçons - leçons si belles parce qu'elles nous représentent le «modèle» et le «paradigme» et non les «similitudes» et les «ombres»

Ces études jettent la lumière sur la personne de Youssef Karam, sur sa méthode et ses idées.

Dans la deuxième section, le lecteur trouvera une collection d'études philosophiques sur des sujets divers, étrangers aux préoccupations de Youssef Karam. Nous avons voulu ajouter aux études directes sur lui un certain nombre d'autres offertes à sa mémoire. Voici les titres de ces articles :

- Tawfiq El-Tawil, Le rôle de la religion et la morale dans la formation de la culture dans l'Egypte contemporaine.
- Yahya Howeidi, de la source de la connaissance ; la philosophie, la science et la religion.
- Mahmoud Zaydan, Entre la démocratie d'Athènes et la dictature de Sparte.
- Ezzat Orani, Quelques aspects obscurs dans le Théétète de Platon, entre la pensée et la connaissance.
- Mahmoud Hamdi Zaquq, La notion de responsabilité dans la civilisation moderne.
- Abd El-Qader Mahmoud, Etude sur une célébrité soufie du VII^e siècle de l'H. Makzun Al-Sinjari.
- Soheir Abu Wafiyya, Le doute et la certitude dans la philosophie grecque et la philosophie musulmane.
- Zaynab El-Khodeiri, Le philosophe juif Salomon Ibn Gabirol entre les juifs et les chrétiens.
- Atef El-Iraqi, L'homme chez les philosophes du Maghreb.

J'ai mentionné au cours de cette Préface, parmi les oeuvres de Youssef Karam l'importance des conférences en langue française publiées dans les *Cahiers du Cercle thomiste* du Caire. Etant donné que les lecteurs arabes qui s'intéressent à la philosophie ignorent leur importance, il nous sembla utile de donner une traduction arabe de la plupart d'entre elles. Une partie de cette traduction a été assurée par le P.P. Anawati, l'autre par Madame Zeynab El-Khodeiri.

Quant aux articles de Youssef Karam parus dans des revues arabes du Caire, comme *al-Kitab* et *Majallat al-Katib al-Misri*, nous avons fait un choix entre elles, soit qu'ils traitent d'un sujet philosophique ou

n'a pas obtenu de son vivant la célébrité et l'appréciation qu'il méritait, c'est parce qu'il a vécu retiré et silencieux, menant une vie quasi monastique, pauvre et même, à certains moments, presque misérable. Aussi est-il de notre devoir de jeter la lumière sur sa vie et sur son oeuvre. Si nous manquions à ce devoir, nous ne mériterions pas d'appartenir à l'humanité. Youssef Karam a défendu l'intelligence d'une manière splendide. Si sur l'un ou l'autre point je suis en désaccord avec lui, cela prouve combien sa pensée est riche et profonde.

Nous avons dit que Youssef Karam s'est attaché à l'étude des doctrines des philosophes depuis le sixième siècle jusqu'à la période contemporaine. Son attitude à leur égard n'est pas celle d'un pur observateur passif, approuvant toutes leurs idées mais celle d'un pénétrant critique. Il expose d'une manière objective et précise leurs idées puis nous le voyons tantôt montrer son accord, tantôt exprimer les raisons de son désaccord.

C'est pour cela qu'il était nécessaire de publier ce Mémorial en l'honneur du pionnier que fut Youssef Karam. Combien serait-il souhaitable que ce livre fut le point de départ d'autres livres écrits par des chercheurs intéressés par l'étude de l'histoire des idées à travers les siècles. Certes le Mémorial n'exprime qu'une partie de ce que fut la personne de Youssef Karam et de sa pensée si riche. Bien qu'il fut fortement influencé par Saint Thomas d'Aquin, le plus grand philosophe chrétien du moyen âge, -au point qu'on a pu considérer Youssef Karam comme un représentant du néo-thomisme-, cependant, il ne s'arrête pas, comme nous l'avons dit plus haut, aux idées d'un philosophe déterminé, mais il y ajoute ses propres idées.

Le livre que nous présentons contient plusieurs sections. Dans une première section, on trouvera un certain nombre d'articles sur Youssef Karam, sa pensée, et sur certains de ses livres. M. Ibrahim Madkour parle de „Youssef Karam comme historien de la philosophie“, et le R.P.G. Anawati de „Youssef Karam à travers sa correspondance“. Le Prof. Mourad Wahba analyse „Youssef Karam, le philosophe intellectualiste modéré“, et M. Said Zayed présente le livre de „L'intelligence et L'être et Madame Zikri, " par La physique et la métaphysique.

consacra tous ses efforts à l'étude et à la composition de ses livres. Aussi ceux-ci sont-ils un modèle de précision et de concentration. Cette vie ne manqua ni de difficultés ni d'épreuves ; elle fut cependant fructueuse. Outre les livres que nous avons mentionnés plus haut nous lui devons un "Lexique philosophique, et une série d'études sur l'histoire de la philosophie, par exemple le livre qu'il composa avec le Dr. Ibrahim Madkour, ainsi que de nombreuses traductions du français, comme les "Trois études sur Descartes", d'Alexandre Koyré, un ouvrage d'André Lalande ainsi que de nombreuses conférences données au Cercle Thomiste du Caire et publiées dans les *Cahiers* de ce Cercle, dont nous avons parlé plus haut. Parmi ces conférences, nous pouvons citer les suivantes :

- La notion de philosophie chrétienne.
- Les idées philosophiques des Frères de la Pureté.
- La Cité vertueuse d'Alfarabi.
- Le réquisitoire d'Algazali contre les philosophes.
- Descartes.
- Thomisme et cartésianisme.
- L'inquiétude humaine dans la pensée grecque.
- Bergson.
- Le problème du mal.

Travail d'un vrai maître dont l'influence a été grande sur une génération d'étudiants et d'auditeurs qui ont eu le privilège de suivre ses cours. Chacun de ses livres est le fruit d'une pensée profonde, longuement mûrie, et le résultat d'une fidélité scrupuleuse et d'une méthode rigoureuse qui s'exprime en une langue classique, sobre et élégante, loin de tout effet rhétorique.

Il serait vraiment dommageable, à mon avis, que nous négligions les admirables fruits intellectuels que nous a laissés Youssef Karam. Il a vécu pour la philosophie, à laquelle il a été fidèle dès son adolescence. Et c'est pourquoi, il mérite de notre part, comme je l'ai dit, tout respect et toute reconnaissance. Si le professeur Youssef Karam

de l'oeuvre de Youssef Karam et de la place qu'elle occupe dans le domaine de la philosophie dans l'Egypte contemporaine.

Le Comité décida que ce Livre commémoratif contiendrait les études qui concernent Youssef Karam et sa pensée philosophique ainsi qu'un certain nombre d'articles philosophiques ne se rapportant pas directement à notre philosophe. Nous y avons joint la traduction arabe de certaines conférences données par lui en français, au Cercle Thomiste, des Pères Dominicains du Caire, et qui avaient paru dans les *Cahiers du Cercle Thomiste*; ainsi que de nombreux articles, en arabe et de comptes-rendus d'ouvrages philosophiques.

Avant de décrire les divers domaines recouverts par ce Mémorial, je voudrais donner quelques brefs renseignements sur la vie intellectuelle de Youssef Karam et sur ses ouvrages, en mettant à profit la documentation que le R. P. G. Arawati, Président de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire a bien voulu mettre à ma disposition ainsi que les nombreux renseignements fournis par le Professeur Mourad Wahba et certains de mes collègues.

Youssef Karam est né le 8 septembre 1886 à Tantah, où il reçut son enseignement primaire et secondaire à l'Ecole Saint Georges et le Collège Saint Louis. Au début de la Grande Guerre, il abandonna ses fonctions à la Banque Nationale de Tantah et partit faire des études de philosophie à Paris. Il y suivit pendant trois ans le cours de licence à l'Institut Catholique, où il eut pour maître, entre autres, Jacques Maritain. En 1917 il reçut la mention „très bien” et fut classé à la Sorbonne en tête de liste pour un mémoire de Diplôme d'études supérieures sur Descartes, qu'il prépara avec Léon Robin. La même année, et grâce à une recommandation de ce dernier, il fut nommé professeur de philosophie dans un collège après d'Orléans. En 1919 il dut ren'rer en Egypte. Il enseigna la philosophie aux Universités d'Ale andrie et du Caire jusqu'à sa mort survenue le 28 mai 1959.

La vie de Youssef Karam illustre d'une façon parfaite celle du penseur qui a renoncé au monde et à ses soucis, pour se consacrer entièrement à la recherche intellectuelle. Durant toute sa vie, il se tint loin des lumières de la célébrité et du brillant du pouvoir. Sans répéter, il

PREFACE

Le professeur Youssef Karam occupe une grande place dans l'histoire de la pensée philosophique égyptienne contemporaine. Il nous a laissé un grand nombre de livres précieux et d'importants articles et études indispensables au lecteur arabe qui veut étudier la pensée philosophique à travers les siècles. Il suffit à la gloire de Youssef Karam d'avoir réalisé à lui seul en arabe, une imposante histoire des doctrines philosophiques dans sa trilogie : *Histoire de la philosophie grecque*, *Histoire de la philosophie médiévale*, et *Histoire de la philosophie moderne*.

Mais Youssef Karam ne s'est pas contenté d'analyser d'une façon précise la pensée des autres philosophes, il a voulu aussi exprimer ses idées personnelles et son attitude à l'égard des différents courants philosophiques par rapport aux grands problèmes. C'est ce qu'il a fait dans ses deux livres : *L'Intelligence et l'être*, et *La physique et la métaphysique* et dans de nombreux articles et comptes-rendus, en arabe et en français. Aussi pouvons-nous considérer Youssef Karam comme une des personnalités le plus représentatives de notre pensée philosophique arabe contemporaine et qu'elle méritait que le Conseil Supérieur de la Culture lui consacra un Livre commémoratif pour souligner la valeur de son oeuvre, et faire connaître les témoignage de ses amis et de ses collègues.

Ce Conseil avait déjà consacré des ouvrages pareils à des penseurs célèbres, anciens comme Ibn Arabi et Suhrawardi, et contemporains comme le cheikh Mostafa "Abd El-Razeq et Ahmad Loutfi El-Sayyed. Aussi a-t-il considéré comme un devoir de rendre le même hommage à Youssef Karam en lui consacrant un Mémorial. Le Conseil m'a fait l'honneur de me confier la tâche de sa réalisation. C'est grâce à son Président, notre éminent philosophe le Prof. Zaki Naguib, Mahmoud que le projet a pu être mené à bonne fin : il nous a encouragé tout au long de notre entreprise par ses conseils ' par l'orientation qu'il a donnée à notre mise en oeuvre de l'ouvrage et aussi en aplanissant les difficultés qui pouvaient l'entraver, convaincu qu'il était de l'importance

فهرس

رقم الصفحة

٧ تصدير للمشرف على الكتاب التذكاري (عاطف العراقي)

القسم الأول : بحوث عن يوسف كرم وكتبه

إبراهيم مذكور

٢١ يوسف كرم مؤرخ الفلسفة

الأب جورج قنواقي

٢٧ يوسف كرم من خلال رسائله

مراد وهبة

٥٥ يوسف كرم : الفيلسوف العقلي المعتدل

سعيد زايد

٧١ يوسف كرم وكتابه العقل والوجود

نبيلة زكري زكي

١٠١ تحليل كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة ليوسف كرم

القسم الثاني دراسات مهتاة اليه

توفيق الطويل :

١٣١ دور الدين والأخلاق في بناء الثقافة في مصر المعاصرة

يحيى هويدي

١٥٣ رحلة المعرفة - الفلسفة والعلم والدين

محمود فهمى زيدان

١٦٩ مذاهب الشك ومواجهتها

أحمد محمود صبحي

٢٠١ بين ديمقراطية أثينا ودكتاتورية اسبرطة

عبد القادر محمود

٢١٩ (من أعلام صوفية القرن السابع الهجرى) المكثرون السنجارى

عاطف العراقى

٢٤٧ الإنسان عند فلاسفة المغرب العربى

محمود حمدى زقزوق

٢٦٩ مفهوم المسئولية فى الحضارة الحديثة

عزت قرنى

٢٨٥ حول بعض جوانب الغموض فى محاوره ثياتيتوس لأفلاطون
« بين الفكر والمعرفة »

سهير فضل الله الشافعى

٣٠١ الشك واليقين فى فلسفة اليونان والمسلمين

زينب محمود الحضيرى

٣٢٣ الفيلسوف اليهودى سليمان بن جبيرول بين اليهود والمسيحيين

القسم الثالث :

٣٣٩ مختارات من محاضرات بالفرنسية ألقاها يوسف كرم فى الحلقة
التوماوية ومنشورة فى كراسات الحلقة التوماوية
(ترجمة: زينب محمود الحضيرى)

رقم الصفحة

- ١ - حملة الغزالي على الفلاسفة ... ٣٤٣
- ٢ - آراء إخوان الصفا الفلاسفة ... ٣٧٥
- ٣ - القلق الإنساني في الفكر اليوناني ... ٣٩٧
- ٤ - المدينة الفاضلة عند الفارابي ... ٤١٩
- ٥ - فكرة الفلسفة عند القديس توما الأكويني ... ٣٣٥
- ٦ - في مفهوم الفلسفة المسيحية ... ٤٤٣

القسم الرابع :

مقالات متنوعة ليوسف كرم وعرض لبعض كتبه

- ١ - التفضيلة جمال النفس ... ٤٥٣
- ٢ - نقد لكتاب محمد عبده - تأليف عثمان أمين ... ٤٦٥
- ٣ - نقد لكتاب : مبادئ علم النفس العام
تأليف يوسف مراد ... ٤٧١
- ٤ - نقد لكتاب : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد
المسلمين للمنطق الأرسططاليسى - تأليف على سامى النشار ... ٤٧٩
- ٥ - نقد لكتاب : الإدراك الحسى عند ابن سينا -
تأليف محمد عثمان نجمانى ... ٤٨٣
- ٦ - نقد لكتاب : مؤلفات ابن سينا تأليف الأب جورج قنوتى ... ٤٩١
- ٧ - نقد لكتاب : فلسفة المعتزلة تأليف البير نصرى نادر ... ٤٩٧
- ٨ - نقد إبراهيم مذكور لكتاب تاريخ الفلسفة الأوربية في
العصر الوسيط ليوسف كرم ... ٥١٣
- ٩ - نقد محمد يوسف موسى لكتاب : تاريخ الفلسفة الحديثة
ليوسف كرم ... ٥١٩

رقم الصفحة

القسم الخامس : قبيل الوفاة

- ١ - مقالة مراد وهبة بجريدة الأهرام بتاريخ ٢٦-١٢-١٩٥٨ ٥١٩
- ٢ - خطاب يوسف كرم للأستاذ أميل زيدان بخصوص مقالة مراد وهبة ... ٥٢٢

القسم السادس : بعد الوفاة (فى ذكرى يوسف كرم)

كلمات نشرت بالعدد الخامس من مجلة ميديو وهى :

- ١ - جورج قنواى : مقدمة ... ٥٢٦
- ٢ - إبراهيم مذكور : الزميل يوسف كرم ... ٥٢٨
- ٣ - محمد يوسف موسى : إلى صديق يوسف كرم ... ٥٣٢
- ٤ - عثمان أمين : يوسف كرم الفيلسوف ... ٥٣٦
- ٥ - نجيب بلدى : الفلسفة العربية بين التشدد والترحيب ... ٥٤٠
- ٦ - مراد وهبة : مات يوسف كرم ... ٥٥٥
- المقدمة الفرنسية ... ٥٥٩

طبع بالهيئة العامة لشتون المطابع الاميرية

رئيس مجلس الادارة

رمزى السيد شعبان

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٨/٣٤٧٩

الهيئة العامة لشتون المطابع الاميرية- (لوبيار)

١٠٠٠/١٩٨٨/٤١٧٦٢